CARL GUSTAV JUNG (1875-1961), psiholog și psihiatru elvețian. Născut la Keliwil (cantonul Thurgau), a făcut studii de medicină generală și psihiatrie la Basel, a fost profesor la Facultatea de Medicină din Zürich și medic-șef la clinica psihiatrică universitară Burghölzli. S-a consacrat însă precumpănitor psihoterapiei clinice și, concomitent, cercetării experimentale și teoretice. în 1904 întemeiază la Zürich un laborator de psihopatologie experimentală, valorificînd observații personale și descoperiri în domeniul asociațiilor verbale normale și patologice, al demenței precoce și al complexelor, între 1907 și 1912 colaborează intens cu Freud, atras în special de cercetările acestuia legate de isterie și de vise. Ruptura cu Freud, provocată mai cu seamă de rigiditatea concepției acestuia, înseamnă pentru Jung angajarea fermă pe un drum propriu. Ea îl va duce la elaborarea unui sistem autonom de gîndire, axat pe reintroducerea *spiritului* ca dimensiune fundamentală a ființei și pe un ansamblu de concepte noi, deduse în temeiul unei îndelungate și vaste experiențe clinice. *Inconștient colectiv, arhetip, individuație, anima, animus, umbră, persona* etc. au lărgit cîmpul cunoașterii și au revoluționat disciplina, orientînd-o către o înțelegere infinit mai nuanțată și mai aproape de totalitate a psihicului uman. între 1921 și 1938 întreprinde călătorii de studii în Africa de nord, în lumea arabă, la indienii pueblo din Arizona, în Kenya, Uganda și India. în 1935 este ales președinte al proaspăt întemeiatei „Societăți elveției pentru psihologie și domeniile conexe". în 1944 i se creează la Basel o catedră de „psihologie medicală", în 1948 se înființează la Ziirich Institutul C. G. Jung, iar în 1958, inspirată de cercetările sale, „Societatea internațională de psihologie analitică". Ultimii ani de viață și-i petrece la Bollingen, lingă Ziirich, locuind în faimosul turn, unde își redactează și parțial își dictează memoriile.

Opera sa imensă va rămîne un monument al secolului prin influența exercitată. Din ea se cuvin menționate cel puțin: *Vber die Psychologie der Dementia praecox* (1907), *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912), *Psychologische Typen* (1921), *Psychologie und Eniehung* (1926), Die *Beziehungen zwischen dem Ich und dem UnbewuSten* (1928), *Psychologie und Religion* (1940), *Ober die Psychologie des Unbewufiten* (1943), *Psychologie und Alchemie* (1944), *Die Psychologie der Vbertragung* (1946), *Symbolik des Geistes* (1948), *Antwort auf Hiob* (1952), *Synchronizităl als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* (1952), *Von den Wurzeln des Bewufitseins* (1954), *Gegenwart und Zukunft* (1957), *Ein moderner Mythus* (1957). La cite va luni după moartea lui îi apar memoriile, *Erinnerungen, Trâume, Gedanken,* consemnate și editate de Aniela Jaffé.

C. G. JUNG

TIPURI PSIHOLOGICE

Traducere din germană de
VIORICA NIȘCOV

HUMANITAS

Editura Humanitas folosește calculatoare

ZENITH O
DATA SYSTEMSliUJ
oferite de

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

C. G. JUNG
PSYCHOLOGISCHE TYPEN
Walter-Verlag
Olten und Freiburg im Breisgau
Ediția a noua, revizuită

© Walter-Verlag AG, Olten, 1971
© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0662-1

INTRODUCERE

> Platon și Aristotel! Ei nu sint doar cele două sisteme, ci și tipurile a două naturi umane diferite ce se opun, mai mult sau mai puțin vrăjmaș, sub toate hainele, din timpuri imemoriale. Tot lungul Evului Mediu, mai cu seamă, și pînă astăzi, ele s-au luptat astfel, iar această luptă este principalul conținut al istoriei Bisericii creștine. Se vorbește mereu de Platon și de Aristotel, chiar dacă sub alte nume. Naturile exaltate, mistice, platonice dezvăluie din abisurile sufletelor lor ideile creștine și simbolurile corespunzătoare. Naturile practice, ordonatoare, aristotelice construiesc din aceste idei și simboluri un sistem solid, o dogmatică și un cult. Biserica îmbrățișează in cele din urmă ambele naturi, din care unii se ascund de cele mai multe ori in cercul clerului, iar ceilalți in viața mondială, continuînd să se lupte)u*ui insă nuntanip . ^ .^^ *Deutschland,* I.

1. în cursul practicii medicale cu bolnavii de nervi m-a izbit încă de mult faptul că, pe lingă numeroase diferențe individuale de psihologie umană, există și *deosebiri tipice,* și anume m-au izbit mai întîi *două tipuri,* pe care le-am numit tipul *introvertit* și, respectiv, *extravertit.*

2. Examinînd cursul vieții oamenilor, observăm că destinele unora sînt mai degrabă determinate de obiectele intereselor lor, în vreme ce ale altora, mai degrabă de ființa lor lăuntrică, de subiectul lor. Și deoarece noi toți înclinăm fie într-o parte, fie în alta, ne simțim, firește, îndemnați să înțelegem de fiecare dată totul în sensul propriului nostru tip.

3. Amintesc această împrejurare încă de aici, pentru a preîntîmpina posibile neînțelegeri. Firește că ea îngreunează considerabil încercarea de a înfăptui o descriere generală a tipurilor,

produsul unei idilic-netulburate activități în cabinetul de studiu. Mă îndoiesc însă că atare ignoranță califică în vederea unui exercițiu critic competent.

Septembrie 1937

C.G. JUNG

PREFAȚĂ

Această carte este rodul unei munci de aproape douăzeci de ani în domeniul psihologiei practice. Proiectul ei s-a închegat treptat, mai întîi din nenumăratele impresii și experiențe legate de practica psihiatrică și neuropatică, precum și din contacte cu oameni aparținînd tuturor straturilor sociale, apoi din confruntările mele personale cu prieteni și adversari, în fine, din critica particularităților psihologice care îmi sînt proprii. Mi-am propus să nu împovărez cititorul cu cazuistică, în schimb am ținut să integrez, atît istoric, cît și terminologic, fondului de cunoștințe deja existent, ideile extrase din experiență. Am întreprins această operație mai puțin din rațiuni de echitate istorică și mai mult cu intenția de a scoate experiențele specialistului în medicină din domeniul său profesional îngust și de a le situa într-o serie de raporturi mai generale, raporturi ce îngăduie și profanului cultivat să beneficieze de experiențele unei discipline anume. N-aș fi cutezat să procedez în acest mod, care ar putea fi lesne interpretat greșit ca intervenție în alte sfere de preocupări, dacă nu aș fi convins că punctele de vedere psihologice înfățișate aici au semnificație și aplicabilitate generală și că deci ele pot fi mai bine tratate într-un context general, decît sub forma unei ipoteze ținînd de un domeniu științific particular. Potrivit scopului urmărit, m-am limitat la confruntarea cu ideile acelor autori care au studiat problema de față și am renunțat să menționez tot ceea ce s-a spus în legătură cu această chestiune. Abstracție făcînd de faptul că a atinge fie și numai o completitudine aproximativă

în elaborarea unui registru corespunzător de materiale și de opinii mi-ar întrece cu mult puterile, o asemenea colecție nu ar contribui cu nimic serios la lămurirea și lărgirea problemei în discuție. Am lăsat de aceea fără părere de rău la o parte multe lucruri pe care le adunasem de-a lungul anilor și m-am limitat, pe cît posibil, la esențial. Acestei renunțări i-a căzut victimă și un document prețios, ce mi-a fost de marc folos. Este vorba de o corespondență întinsă cu prietenul meu, domnul dr. med. H. Schmidt din Basci, corespondență legată de problema tipurilor. Datorez acestui schimb de opinii o sumă importantă de clarificări care au trecut în cartea mea într-o formă, firește, modificată și de repetate ori prelucrată. în esență, această corespondență ține de lucrările preliminare a căror publicare ar crea mai multă confuzie decît claritate. Sînt însă dator să aduc aici cuvenitele mulțumiri strădaniilor prietenului meu.

Kiisnacht/Ziirich, primăvara anului 1920

CC. JUNG

CUVÎNT ÎNAINTE LA EDIȚIA A ȘAPTEA

Această nouă ediție apare neschimbată, ceea ce nu vrea să însemne că lucrarea nu ar mai avea nevoie de completări, de îmbunătățiri și de adaosuri. în special, descrierile cam scurte ale tipurilor ar putea fi substanțial lărgite. De dorit ar fi și o luare în considerare a lucrărilor tipologice publicate de psihologi după apariția primei ediții. Dar în forma ei actuală, cartea este deja atît de voluminoasă, incit doar o necesitate stringentă m-ar putea determina să o lărgesc. în plus, nu ar avea practic-nici un rost să se complice problematica tipologică, atîta timp cit nici măcar elementele ei nu sint cu adevărat înțelese. Critica face adesea greșeala de a presupune că tipurile sînt, ca să spun așa, deliberat inventate și întrucîtva impuse materialului experimental. împotriva acestei presupuneri mă simt obligat să subliniez faptul că tipologia mea este rezultatul unei experiențe practice de ani de zile, al unei experiențe oricum pe deplin inaccesibile psihologului de catedră. Eu sînt in primul rînd medic și psihoterapeut practician și toate formulările mele psihologice izvorăsc din experiențele unei profesiuni dificile, exercitată zi de zi. Ceea ce afirm, prin urmare, în această carte este, propoziție cu propoziție, verificat de sute de ori prin terapia practică și este inițial izvorît din ea. Aceste experiențe medicale sînt, firește, accesibile și inteligibile doar celui obligat să se ocupe in linie profesională de tratarea complicațiilor psihologice. De aceea nu este de luat în nume de rău neprofesionistului dacă unele constatări ii par stranii sau dacă își închipuie chiar că tipologia mea ar fi

în aşa fel îneît, dacă vreau să sper că voi fi corect înţeles, trebuie să presupun o marc bunăvoinţă din partea cititorului meu. Ar fi relativ simplu, dacă fiecare cititor ar şti cărei categorii îi aparţine. Este insă adesea destul de dificil de hotărît dacă cineva ţine de un tip sau de altul, mai ales cînd c vorba de propria persoană. Judecata privind personalitatea proprie este întotdeauna extraordinar de nesigură. Aceste nesiguranţe de judecată cunosc o răspîndirc atît de mare deoarece în fiecare tip declarat sălăşluieşte o anumită *tendinţă către compensarea propriei unilateralităţi,* tendinţă oportună din punct de vedere biologic, căci slujeşte păstrării echilibrului sufletesc. Prin compensare apar caractere secundare sau *tipuri* care oferă o imagine extrem de greu descifrabilă, alît de greu, îneît te simţi îndemnat să negi existenţa în genere a tipurilor şi să o mai accepţi doar pe aceea a diferenţelor individuale.

4. Trebuie să scot în evidenţă aceste dificultăţi, pentru a justifica o anume particularitate a expunerii ce urmează: s-ar zice că drumul cel mai simplu ar fi acela de a descrie şi analiza în paralel două cazuri concrete. Fiecare om posedă insă ambele mecanisme, atît pe cel al extraversici, cit şi pe cel al introversici, şi doar relativa predominanţă a unuia sau a altuia determină tipul. Pentru a conferi imaginii relieful necesar, ar trebui procedat la o rclușare energică, ceea ce ar însemna de fapt o înşelăciune mai mult sau mai puţin pioasă. Se adaugă faptul că reacţia psihologică a oamenilor este atît de complicată, incit capacitatea mea de expunere abia dacă ar fi în măsură să-i traseze in mod absolut exact imaginea. Sînt, de aceea, silit să mă limitez la înfăţişarea principiilor pe care le-am extras din mulţimea de fapte individuale observate. Nu este vorba aici, aşa cum eventual ar putea să pară, de o *deductio a priori,* ci do expunerea deductivă a unor puncte de vedere formate pe calc empirică. Aceste puncte de vedere sînt, după cum nădăjduiesc, o contribuţie clarificatoare la o dilemă care a dus şi continuă să ducă nu doar în domeniul psihologiei analitice, ci şi în acela al altor ştiinţe, şi mai ales în raporturile interumane, la neînţelegere şi discordie. Se înţelege astfel de ce existenţa a două tipuri diferite este un fapt de mult cunoscut, care, într-un fel sau altul, a izbit atît observaţia

cunoscătorului de oameni, cît și reflecția scormonitoare a gînditorului, sau s-a înfățișat bunăoară intuiției unui Goethe sub forma principiului larg cuprinzător al *sistolei* și *diastolei*. Numele și noțiunile sub care a fost sesizat mecanismul introversiei și al extraversiei sînt foarte diferite, adaptate de fiecare dată punctului de vedere individual al observatorului. în ciuda deosebirilor în formulare, iese mereu în evidență ceea ce este comun în privința concepției fundamentale, anume o mișcare a interesului în direcția obiectului, într-un caz, o mișcare a interesului de la obiect către subiect și către propriile procese psihologice, în celălalt caz. în primul caz, obiectul acționează ca un magnet asupra tendințelor subiectului, îl atrage și îl condiționează în mare măsură, îl înstrăinează chiar de sine însuși și îi schimbă calitățile în sensul unei armonizări cu obiectul, într-atît încît s-ar zice că obiectul ar avea pentru subiect o importanță superioară, în ultimă instanță decisivă, și că faptul de a se abandona cu totul obiectului ar reprezenta vocația absolută, sensul vieții și al destinului subiectului. în cel de al doilea caz, subiectul este și rămîne in centrul tuturor preocupărilor. S-ar putea spune că este ca și cum, în ultimă instanță, întreaga energie a subiectului s-ar cheltui pe căutarea neîntreruptă a unor modalități de a împiedica obiectul să capete o influență covîrșitoare asupra sa. Este ca și cum energia obiectului s-ar scurge, ca și cum subiectul ar fi magnetul care ar atrage obiectul către sine.

5. Nu este ușor de caracterizat, în mod accesibil și limpede, acest comportament contradictoriu față de obiect și există riscul serios de a recurge la formulări absolut paradoxale care ar stîrni mai degrabă confuzie decît claritate. Foarte general, punctul de vedere introvertit ar putea fi socotit acela care în toate împrejurările caută să supraordoneze eul și procesele psihologice subiective obiectului și procesului obiectiv, sau cel puțin să le afirme în raport de acestea. Atare atitudine conferă de aceea subiectului o valoare mai mare decît obiectului. Corespunzător, obiectul se află întotdeauna situat la un nivel valoric mai coborît, el are o importanță secundară, ba chiar ocazional funcționează ca semn exterior, obiectiv, al unui conținut subiectiv, de pildă ca încorporare a unei idei, împrejurare în **care esențială**

rămîne ideea; sau este materia unui sentiment, în care principală rămîne trăirea sentimentului şi nu individualitatea reală a obiectului. Punctul de vedere extravertit, în schimb, subordonează subiectul obiectului, atribuind acestuia din urmă valoarea preeminentă. Subiectul are întotdeauna, în acest caz, importanţă secundară; procesul subiectiv apare uneori ca anexă supărătoare şi inutilă a unor fapte obiective. Este limpede că psihologia care ia naştere pe baza acestor puncte de vedere opuse se bifurcă, în mod necesar, în două orientări absolut diferite. Una din acestea priveşte totul din unghiul concepţiei sale, cealaltă din unghiul faptului obiectiv.

6. Poziţiile opuse nu sînt, mai întîi, nimic altceva decît mecanisme opuse: o ieşire diastolică înspre obiect şi o luare în posesie a acestuia, pe de-o parte; o concentrare sistolică şi o desprindere a energici de la obiectul luat in posesie, de cealaltă parte. Fiecare om posedă ambele mecanisme ca expresie a ritmului său de viaţă normal, nu întîmplător desemnat de Goethc prin noţiunile fiziologice care denumesc activitatea cardiacă. Alternarea ritmică a celor două forme de activitate psihică ar trebui să corespundă cursului normal al vieţii. Dar condiţiile exterioare complicate in care trăim, ca şi condiţiile, poate şi mai complicate, ale dispoziţiei noastre psihice individuale îngăduie rareori o desfăşurare pe deplin netulburată a activităţii vieţii psihice, împrejurări exterioare şi dispoziţii interioare favorizează foarte adesea unul din mecanisme şi îl limitează sau îl împiedică pe celălalt să funcţioneze. Firește, efectul este predominanţa unuia dintre mecanisme. Dacă această stare se cronicizează într-un fel sau altul, rezultă din ea un *tip,* respectiv o atitudine comportamentală în care unul dintre mecanisme predomină constant, firește însă fără a-i putea suprima complet pe celălalt, căci şi acesta ţine neapărat de activitatea vieţii psihice. De aceea nu poate să apară niciodată un tip pur, care să posede exclusiv un singur mecanism în paguba celuilalt, total atrofiat. O atitudine tipică înseamnă întotdeauna doar predominanţa relativă a unuia dintre mecanisme.

7. Constatarea existenţei introversiei şi a extraversiei a permis mai întîi să se distingă între două grupuri mari de indivi-

dualități psihologice. Dar această împărțire este atît de superficială și de generală, **încît** ea **nu** îngăduie decît diferențieri la fel de generale. O cercetare amănunțită a psihologiilor individuale care cad într-o grupă sau în alta arată de îndată că există diferențe mari între indivizii ce aparțin aceleiași grupe. Trebuie, prin urmare, să facem un pas mai departe, spre a preciza în ce constau deosebirile dintre indivizii aparținînd aceleiași grupe. Potrivit experienței mele, pot spune că, în mod foarte general, indivizii se deosebesc nu numai după diferența universală dintre extraversie și introversie, ci și după diferitele funcții psihologice fundamentale. Acestea, respectiv funcțiile care se deosebesc atît genuin, cît și esențial de alte funcții sînt — după experiența mea — *a gîndi, a simți, a avea senzații, a intui.* Dacă predomină comportamental una din aceste funcții, apare tipul corespunzător. Motiv pentru care deosebesc: tipul gîndire, tipul simțire, tipul senzație și tipul intuiție. *Fiecare din aceste tipuri poate fi pe deasupra introvertit sau extravertit,* potrivit cu atitudinea sa față de obiect, așa cum am arătat mai sus. în cadrul a două comunicări consacrate tipurilor psihologice, nu am dezvoltat aceste distincții, ci am identificat tipul gîndire cu cel introvertit, iar tipul simțire cu cel extravertit.[1]

Aceste identificări s-au dovedit inconsistente la o elaborare mai temeinică a problemei. Pentru a evita neînțelegerile, aș vrea să-i rog pe cititor să rețină distincțiile de mai sus. Spre a asigura claritatea absolut necesară în lucruri atît de complicate, am consacrat ultimul capitol al acestei cărți definirii noțiunilor psihologice cu care am operat.

1 *Zur Frage der psychologischen Typen. Die Psyclwlogie der unbewufIten Prozesse,* p. 58 (reeditare în *Ober die Psychologie des Unbewufiten,* în *Gesammelte Werke,* VII).

I

PROBLEMA TIPURILOR ÎN ISTORIA DE IDEI A ANTICHITĂȚII ȘI A EVULUI MEDIU

1. Despre psihologia Antichității. Tertullian și Origene

8. Psihologie a existat dintotdeauna, de cînd există și lumea a cărei istorie o cunoaștem, dar o psihologie obiectivă există doar de puțină vreme încoace. Pentru știința vremurilor vechi era valabilă propoziția după care: conținutul de psihologie subiectivă crește în absența psihologiei obiective. De aceea operele anticilor sînt, ce-i drept, pline de psihologie, dar prea puțin poate fi socotit obiectiv în ea. Ceea ce probabil a fost determinat, într-o măsură deloc neglijabilă, de particularitatea raporturilor interumane din Antichitate și din Evul Mediu. Antichitatea cunoștea o evaluare aproape exclusiv biologică, dacă se poate spune așa, a omului de către semenul său, după cum reiese din obiceiurile și raporturile juridice ale acelor timpuri. în măsura în care a exprimat în genere o judecată de valoare, Evul Mediu a cultivat o evaluare metafizică a aproapelui, cu punctul de pornire în ideea valorii eterne a sufletului uman. Această evaluare compensatoare în raport cu punctul de vedere antic este pentru estimarea personală — unică bază posibilă a unei psihologii obiective — la fel de nefavorabilă ca și evaluarea biologică. Există, desigur, nu puțini specialiști care sînt de părere că o psihologie se poate scrie și *e.x cathedra.* Astăzi însă, cei mai mulți sînt convinși că o psihologie obiectivă trebuie să se sprijine în primul rînd pe observație și pe experiență. Această bază ar fi ideală, dacă ar fi posibilă. Dar idealul și scopul științei nu stau în descripția pe cît mai exact cu putință a faptelor — știința nu poate concura cu înregistrările cinematice și fonografice —, ci în descoperirea legii, care nu e altceva decît expresia abreviată a unor procese variate, dar concepute cumva unitar. Grație *interpretării,* scopul științei depășește experimentul pur, dar ră-

mine întotdeauna, în ciuda valabilității ei generale, probate, un produs al constelației psihologice subiective a cercetătorului. în constituirea teoriilor și a noțiunilor științifice hazardul personal joacă un rol important. Există și o ecuație psihologică personală, nu doar una psiho-fizică. Noi vedem culori, dar nu și lungimi de undă. De această bine cunoscută constatare trebuie să se țină seama în psihologie mai mult ca oriunde. Eficacitatea ecuației personale începe o dată cu observația. *Vedem ceea ce sîntem capabili să vedem cel mai bine prin noi înșine.* Astfel, vedem în primul rînd paiul din ochiul fratelui nostru. Fără îndoială, paiul este acolo, dar bîrna c în ochiul nostru — și ar trebui să ne împiedice, în oarecare măsură, vederea. Nu am încredere în principiul „observației pure", în așa-numita psihologie obiectivă, decît dacă ea se limitează la ochelarii cronoscopului, ai tahistoscopului sau ai altor aparate „psihologice". în felul acesta ne ferim și de o recoltă prea bogată de fapte psihologice experimentale. Ecuația personală se pune și mai mult în valoare o dată cu prezentarea sau comunicarea datelor observate, pentru a nu mai vorbi de interpretarea și abstractizarea materialului experimental! Nicăieri nu este mai indispensabilă dccîl în psihologie exigența fundamentală ca observatorul și cercetătorul să corespundă obiectului, adică să fie în stare să vadă nu doar într-un singur fel, ci și în celălalt fel. Pretenția ca el să vadă *doar* obiectiv nici nu ar trebui ridicată, căci așa ceva e cu neputință. Ar trebui să fim mulțumiți dacă nu vedem *prea* subiectiv. Faptul că observația și interpretarea subiectivă coincid cu datele obiective ale obiectului psihologic este probant pentru interpretare doar în măsura în care aceasta nu pretinde să fie generală, ci își propune să fie valabilă numai pentru domeniul luat în considerare al obiectului. în această măsură, bîrna din propriul ochi ne îndreptățește tocmai să găsim paiul din ochiul fratelui nostru. în acest caz, bîrna din ochiul propriu nu demonstrează, cum am spus, că fratele nostru nu are nici un pai în ochi. Dar stînjenirca vederii ar putea lesne prilejui o teorie generală despre faptul că toate paiele sînt bîrne. Recunoașterea și luarea în considerare a condiționării subiective a cunoștințelor în genere, și mai ales a cunoștințelor psihologice, sînt o condiție fundamentală pentru

dreapta apreciere **ştiinţifică** a **unui psihic,** diferit de acela al subiectului care observă. Această condiţie este îndeplinită doar atunci cînd observatorul este suficient de bine informat în legătură cu dimensiunea şi natura propriei personalităţi. Or, el poate să fie îndeajuns de bine informat doar dacă se eliberează într-o măsură importantă de influenţele compensatoare ale judecăţilor colective şi ajunge astfel la o concepţie clară asupra propriei sale individualităţi.

9. Cu cît ne întoarcem mai mult în istorie, cu atît vedem că personalitatea dispare sub stratul colectivităţii. Iar dacă mergem mai jos către psihologia primitivă, descoperim că acolo noţiunea de individ nici nu există. în loc de individualitate, găsim doar o raportare colectivă sau o *participation mystique*[1]. Atitudinea colectivă împiedică însă cunoaşterea şi aprecierea unei psihologii diferite de a subiectului, prin faptul că spiritul branşat pe colectiv este tocmai incapabil să gîndcască şi să simtă altminteri dccît proiectind. Ceea ce se înţelege prin noţiunea de „individ" reprezintă o cucerire relativ tîrzie a istoriei spiritului uman şi a istoriei culturii. De aceea nu este de mirare că atitudinea colectivă, puternică în vremurile vechi, a împiedicat cu totul aprecierea psihologică obiectivă a diferenţelor individuale, ca şi, în genere, orice obiectivare ştiinţifică a proceselor psihologice individuale. Tocmai din cauza acestei lipse de gîndire psihologică, cunoaşterea a fost „psihologizată", respectiv umplută cu psihologie proiectată. Exemple izbitoare oferă în acest sens începuturile interpretării filozofice a lumii. Dcpsihologizarca ştiinţei obiective merge mînă în mînă cu dezvoltarea individualităţii şi a diferenţierii psihologice condiţionate a oamenilor. Ceea ce explică de ce scrierile transmise de Antichitate sînt atît de firave în materie de psihologie obiectivă. Distincţia dintre cele patru temperamente, pe care am preluat-o din Antichitate, abia dacă mai poate fi considerată o tipizare psihologică, temperamentele nefiind aproape nimic altceva decît complexiuni psiho-fiziologice. Lip-

1 L. Lèvy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans Ies sociète's inftrieures.*

sa de informații nu vrea să însemne însă că în istoria de idei a Antichității nu există urme ale acțiunii contrariilor psihologice în discuție.

10. Astfel, filozofia gnostică a stabilit existența a trei tipuri, corespunzînd poate celor trei funcții psihologice fundamentale: gîndirii, simțirii, senzației. Gîndirea ar corespunde pneumaticii lor, simțirea — psihicilor, senzația — hilicilor. Prețuirea mai mică acordată psihicilor corespunde spiritului gnozei care, spre deosebire de creștinism, insista asupra valorii cunoașterii. Principiile creștine ale iubirii și credinței erau însă nefavorabile cunoașterii, în interiorul gîndirii creștine, pneumaticul ar fi fost deci depreciat în măsura în care se distingea doar prin faptul că era posesorul gnozei, al cunoașterii.

11. Trebuie să ne gîndim la diferența dintre tipuri și atunci cînd examinăm lupta îndelungată și nu lipsită de primejdii pe care Biserica a dus-o încă de la primele ei începuturi împotriva gnosticismului. Față de neîndoielnica orientare precumpănitor practică a creștinismului timpuriu și în măsura în care nu se pierdea, urniîndu-și instinctul de luptă, în polemică apologetică, intelectualul nu izbutea să o scoată la capăt. *Regula fidei* era prea strimtă și nu îngăduia nici un fel de mișcări independente, în plus, era săracă în cunoaștere pozitivă. Cuprindea puține idei, ce-i drept de imensă valoare practică, dar care zăvorau gîndirea. Intelectualul era lovit într-o măsură mult mai mare decit sensibilul *(der Fiihlende)* de *sacrificium intellectus.* Este prin urmare de înțeles de ce conținuturile precumpănitor cognitive ale gnozei, care în lumina dezvoltării de azi a gîndirii nu numai că nu și-au pierdut din valoare, dar și-au și sporit-o substanțial, trebuie să fi exercitat o mare putere de atracție asupra intelectualului din sînul Bisericii. Ele au reprezentat de fapt, pentru ci, ispita lumii. în special *docetismul* a dat de furcă Bisericii, susținînd că Cristos a avut doar un trup aparent și că întreaga sa viață pămîntească, precum și suferințele îndurate de el nu au fost decît aparență. în această afirmație gîndul pur trece pe primul plan, opunîndu-se simțirii omenești. Lupta cu gnoza ne întîmpină în chipul cel mai deslușit în două figuri care au fost nu doar Părinți ai Bisericii, ci și personalități de covîrșitoare importanță. Este

vorba de TertuUian și de Origene, aproximativ contemporani, la finele veacului al doilea. Schultz scrie despre ei: „Un organism oarecare este capabil să absoarbă hrana aproape complet și să o asimileze potrivit constituției sale, în vreme ce altul o evacuează tot atît de complet prin violente simptome reactive. La fel de contradictoriu s-au comportat unul în raport cu celălalt Origene și TertuUian. Reacția lor la gnoză nu le definește doar caracterele și concepțiile de viață, ci este totodată de o însemnătate fundamentală pentru locul ocupat de gnoză în viața spirituală și în curentele religioase ale vremii."[2]

12. TertuUian s-a născut la Cartagina în jurul anului 160. A fost păgîn, dedat vieții de luxură a cetății sale pînă spre vîrsta de 35 de ani, cînd s-a creștinat. A devenit autorul a nenumărate scrieri ce-i oglindesc inconfundabil caracterul, împrejurare care ne interesează în mod special în cadrul de față. Se recunosc deslușit mai cu seamă zelul său nobil, fără precedent, înflăcărarea, temperamentul pătimaș și interioritatea adîncă a concepției religioase. Fanatic, cultivind o unilateralitate genială de dragul unui adevăr recunoscut, intolerant, natură de luptător fără pereche, combatant necrțtor ce se consideră victorios doar cînd adversarul îi e total anihilat, el mînuiește cu feroce măiestrie o limbă strălucitoare ca o spadă. E creatorul latinei bisericești, ce avea să dureze mai bine de o mie de ani, și cel care a fixat terminologia tinerei Biserici: „De îndată ce înșfăca un punct de vedere, trebuia — biciuit parcă de o oaste a iadului — să-i dezvolte pînă la ultimele consecințe, chiar și atunci cînd dreptatea nu mai era de mult de partea lui, iar orice ordine rațională îi zăcea zdrențuită la picioare."[3] Modul pătimaș de a gîndi îi era atît de necruțător, îneît se înstrăina tot mai mult exact de acel lucru pentru care, de fapt, și-ar fi dat viața. La fel îi era și etica, plină de o aspră severitate. Cerea stăruitor să se caute martirajul, nu să se fugă de el, nu admitea o a doua căsătorie și pretindea ca persoanele de sex femeiesc să poarte întotdeauna văl. Gnoza, care e tocmai o patimă a gîndirii și a cunoașterii, filozofia și

2 *Dokumente der Gnosis,* p. XXIX.

3 *Loc. cit.,* p. XXV.

știința, de fapt puțin diferite de ea, erau combătute de el cu fanatică intoleranță. Lui i se atribuie mărturisirea sublimă: *credo quia absurdum est* (cred pentru că este absurd). Ceea ce nu corespunde întru totul adevărului istoric, căci el spusese doar: „Et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est."[4]

13. Avînd o minte ascuțită, și-a dat seama de starea jalnică a cunoștințelor filozofice și gnostice și le-a respins cu dispreț. în schimb, s-a raportat la mărturia propriei lumi interioare, la propriile realități lăuntrice care erau una cu credința pe care o îmbrățișase. Acestora le-a dat formă, devenind astfel creatorul raporturilor conceptuale ce astăzi încă stau la temelia sistemului catolic. Realitatea lăuntrică irațională era pentru el de natură esențialmente dinamică, era principiul și fundamentul pe care îl opunea lumii, științei și filozofiei general valabile sau raționale, îi citez cuvintele:

14. „Chem un nou martor, sau mai degrabă un martor care este mai cunoscut decît orice monument literar, mai dezbătut decît orice sistem de învățătură, mai răspîndit dccît orice înștiințare publică, mai mare decît toată făptura omenească, chem anume ceea ce constituie omul în integralitatea lui. Așadar, înfățișează-te, o, tu, suflete, fie că ești dumnezeiesc și veșnic, precum cred unii filozofi — vei minți atunci cu atît mai puțin —, ori deloc dumnezeiesc, căci muritor, precum firește crede singur Epicur — se va cuveni să minți atunci cu atit mai puțin —, fie că vii din cer sau că te naști pe pămînt, fie că ești alcătuit din numere sau din atomi, fie că îți începi existența o dată cu trupul ori că ești mai apoi introdus în trup, indiferent care îți este obîrșia și în ce fel faci din om ceea ce este el, anume o ființă rațională, capabilă să. perceapă și să cunoască. Dar nu pe tine, suflete, te chem, care, dresat în școli, umblat prin biblioteci, hrănit și îndestulat în academii și sub porticuri atice, propovăduiești înțelepciune, nu, ci ție, suflete, vreau să-ți vorbesc, ție, care ești

4 „Și fiul lui Dumnezeu a murit, ceea ce e pe deplin credibil, căci e absurd. Și a înviat din mormînt; ceea ce e sigur, căci e cu neputință" (Tertullian, *De carne Christi,* 5).

simplu și neinstruit, neajutorat și neexperimentat, așa cum te afli la cei care nu te au decît pe tine, așa cum vii din uliță, din colțul străzii, din atelier. Tocmai de neștiința ta am nevoie."[5]

ÎS. Mutilarea pe care și-a impus-o Tertullian prin *sacrificium intellectus* I-a condus către recunoașterea fără rezerve a realității interioare iraționale, a temeliei reale a credinței sale. A rezumat necesitatea procesului religios, pe care îl simțea în sine, în formula incomparabilă *anima naturaliter Christiana.* O dată cu *sacrificium intellectus,* filozofia și știința, consecutiv și gnoza și-au pierdut pentru el orice importanță.

16. în cursul vieții, trăsăturile descrise mai sus i s-au accentuat. Cînd Biserica s-a văzut constrînsă din ce în ce mai mult să încheie compromisuri cu masa, el s-a revoltat și a devenit discipolul lui Montanus, profet frigian extatic care susținea principiul absolutei negări a lumii și al spiritualizării totale. în pamflete violente, Tertullian a atacat politica papei Calixtus I, ajungînd astfel, împreună cu montanismul, mai mult sau mai puțin *extra ecclesiam.* După o relatare a lui Augustin, ulterior ar fi intrat în conflict și cu montaniștii și ar fi întemeiat o sectă proprie.

17. S-ar putea spune că Tertullian este un reprezentant clasic al gîndirii introvertite. Intelectul său apreciabil, extrem de ascuțit, este flancat de o evidentă senzualitate. Procesul psihologic al dezvoltării, pe care îl numim *creștin,* I-a împins la jertfă, la amputarea celui mai prețios organ — idee mitică de asemenea conținută în simbolul grandios și exemplar al sacrificiului fiului lui Dumnezeu. Cel mai prețios organ al său era tocmai intelectul și cunoașterea clară mijlocită de el. *Sacrificium intellectus* i-a închis calea către o dezvoltare pur rațională, obligîndu-l să identifice în dinamica irațională din adîncul sufletului său temelia propriei ființe. Logica gnozei, felul specific intelectual în care aceasta utiliza fenomenele dinamice din adîncul sufletului, îi era în chip necesar detestabilă, căci ea reprezenta tocmai calea pe care o părăsise spre a îmbrățișa principiul simțirii.

---

5 Schultz, *Dokumente (ier Gnosis,* pp. XXV ș. urm.

18. în Origene aflăm polul absolut opus al lui Tertullian. Origene s-a născut în jurul anului 185, în Alexandria. Tatăl său a fost martir creștin. El însuși a crescut în acea foarte particulară atmosferă spirituală în care se amestecau ideile Orientului cu cele ale Occidentului. Cu mare sete de învățătură, și-a însușit tot ceea ce era demn de știut în acele vremuri, asimilînd întreaga bogăție de idei din epoca alexandrină ce i se oferea sub formă de bunuri creștine, iudaice, elenistice și egiptene. S-a remarcat ca profesor la o școală de catiheți. Filozoful păgîn Porphyrios, elev al lui Plotin, spunea despre el că ducea o viață de creștin, dar potrivnică legii; în privința opiniei pe care o nutrea despre lucruri și despre dumnezeire, el elcniza și substituia reprezentările grecești miturilor străine.[6] Autocastrarea la care s-a supus și ale cărei motive particulare pot fi ghicite, dar nu sînt istoric atestate, s-a produs încă înainte de 211. Exercita o mare influență asupra celor din jurul său și avea un discurs convingător. Era întotdeauna înconjurat de elevi și de o armată întreagă de stenografi care prindeau vorbele de preț ce cădeau de pe buzele învățătorului venerat. Ca scriitor a fost extrem de fecund, dezvoltînd totodată și o impunătoare activitate didactică. în Antiohia a ținut prelegeri de teologie chiar pentru împărăteasa mamă, Mamaea. La Cezareea, conducea o școală. își întrerupea adesea activitatea didactică din pricina călătoriilor întinse pe care le întreprindea. Era de o extraordinară erudiție și dispunea de o uimitoare capacitate de a cerceta cu grijă lucrurile. A descoperit manuscrise vechi ale Bibliei și a dobîndit merite speciale în critica de texte. „A fost un mare învățat, în fapt, singurul învățat adevărat pe care I-a avut vechea Biserică", spunea Harnack. Spre deosebire de Tertullian, Origene nu s-a refuzat influenței gnosticismului, dimpotrivă, I-a adus pe acesta sub o formă atenuată în sînul Bisericii sau cel puțin a dorit să o facă. El însuși este, într-adevăr, judecind după gîndirea și după concepțiile fundamentale ce îi sînt proprii, un gnostic creștin. Poziția lui față de credință și știință este descrisă de Harnack prin următoarele cuvinte, semnificative din punct de vedere psihologic: „Biblia

6 *Loc. cit.,* p. XXII.

le este în egală măsură necesară şi unora şi altora: credincioşii îşi iau din ea faptele şi comandamentele de care au nevoie, iar ştiutorii îi descifrează ideile şi îşi extrag din ea forţele care îi călăuzesc spre contemplarea şi iubirea de Dumnezeu — astfel încît tot ceea ce e material apare prin interpretare religioasă (exegeză alegorică, hermeneutică) ca retopit spre a forma un cosmos de idei, ba în cele din urmă totul este biruit prin ascensiune şi depăşit ca treaptă şi rămîne singură, odihnindu-se fericită, doar legătura dintre spiritul izvorît din Dumnezeu al făpturii şi Dumnezeu însuşi *(amor et visid)."*

19. Teologia lui, spre deosebire de aceea a lui Tcrtullian, este esenţialmente filozofică, mulîndu-se perfect pe tiparul unei filozofii neoplatonice. în Origene se întrepătrund în chip paşnic şi armonios sferele filozofiei greceşti şi ale gnozei, pe de-o parte, ale ideilor creştine, pe de alta. Rezultatul acestei îngăduinţe şi echităţi larg comprehensive a fost că şi Origene a avut destinul celor condamnaţi de Biserică. Oricum, condamnarea definitivă s-a produs abia postum, după ce Origene, bătrîn, fusese martirizat în timpul prigoanei împotriva creştinilor, sub Dccius, şi murise la scurtă vreme în urma torturilor. în 399, papa Anastasie I a pronunţat condamnarea, iar în 543 un sinod convocat de Iustinian a anatemizat erezia; anatema s-a menţinut şi în verdictele conciliilor ulterioare.

20. Origene este un reprezentant clasic al tipului extravertit. Orientarea sa fundamentală merge în direcţia obiectului, ceea ce se vede din atenţia conştiincioasă cu care el examinează faptele obiective şi condiţionările lor şi din formularea acelui principiu suprem al lui *amor et visio Dei.* Procesul creştin de dezvoltare a întîlnit în Origene un tip care se întemeiază pe relaţia cu obiectul, relaţie care s-a exprimat dintotdeauna simbolic prin sexualitate, motiv pentru care anumite teorii reduc toate funcţiile de bază ale sufletului tocmai la sexualitate. De aceea castrarea este expresia adecvată a sacrificiului celei mai preţioase funcţii. Este absolut caracteristic faptul că Tertullian săvîrşeşte *sacrificium intellectus,* iar Origene *sacrificium phalli,* căci viaţa creştină pretinde suspendarea totală a legăturii senzuale cu obiectul, mai exact: sacrificarea acelei funcţii care este socotită a fi cea

mai prețioasă, a bunului celui mai de preț, a instinctului celui mai puternic. Din punct de vedere biologic, sacrificiul este pus în slujba domesticirii, din punct de vedere psihologic însă el urmărește, prin desfacerea vechilor legături, să ofere spiritului posibilități noi de evoluție. Tertullian și-a jertfit *intelectul,* căci intelectul era acela care îl lega cel mai puternic de realitate. Combătea gnoza, deoarece pentru el ca reprezenta calea ocolită de a ajunge la intelectualitate, condiție totodată a senzualității. Corespunzător acestui fapt, gnosticismul se împarte într-adevăr în două direcții: una tinde către o spiritualizare depășind orice măsură, cealaltă se pierde în anomism etic, într-un libertinism absolut, care nu se dă înapoi din fața nici unui viciu, a nici unei perversități, a nici unei impudori oricît de respingătoare. Se deosebeau astfel encratiții (abstinenți) de antitacți sau antinomiști (adversari ai ordinii și ai legii), care păcătuiau din principiu, dedîndu-se deliberat, potrivit cu anume precepte, la desfrînări fără limite. Acestora din urmă le aparțineau și nicolaiții, arhonticii etc, ca și cei numiți, foarte potrivit, borboricni. Cît de apropiate erau aparentele contrarii se vede din exemplul arhonticilor care s-au împărțit într-o direcție encratică și una antinomistă, păstrîndu-și fiecare logica și consecvența proprie. Cine vrea să știe ce înseamnă din punct de vedere etic un intelectualism îndrăzneț și generos cultivat să cerceteze istoria eticii gnostice. Va înțelege pe deplin *sacrificium intellectus.* Acei oameni erau consecvenți și din punct de vedere practic, trăindu-și ideile pînă la absurd. Origene însă, mutilîndu-se, și-a sacrificat *legătura senzuală* cu lumea. Pentru el, evident, nu intelectul reprezenta o primejdie specială, ci mai degrabă simțirea și senzația ce leagă de obiect. Prin castrare, el s-a eliberat de senzualitatea împerecheată cu gnosticismul și a putut astfel să se lase fără teamă în voia bogăției de gîndire a acestuia din urmă, în vreme ce Tertullian, prin sacrificiul său intelectual, s-a zăvorît în fața gnozei, ajungînd însă, tocmai pe această cale, la o profunzime a sentimentului religios pe care Origene n-a atins-o niciodată. „Ceea ce îl deosebește de Origene", scrie Schultz, „este faptul că a trăit în adîncul sufletului fiecare cuvînt, că nu rațiunea I-a înflăcărat, ca pe acesta, ci inima. în schimb, a rămas în urma lui Origene prin faptul că

el, cel mai pătimaș dintre toți gînditorii, a fost la un pas de a respinge cunoașterea în genere și de a extinde la întreaga gîndire umană lupta împotriva gnozei."[7]

21. Vedem aici cum, de fapt, în cadrul procesului creștin tipul originar s-a inversat. Tertullian, gînditorul penetrant, devine un om al sentimentului; Origene, la rîndu-i, devine învățat și se pierde în logică. E ușor, firește, să inversăm raționamentul și să spunem că Tertullian a fost dintotdeauna un om al sentimentului, iar Origene un intelectual. Dar, lăsînd la o parte faptul că în felul acesta diferența tipologică nu se suprimă, ci continuă să dăinuie, modul răsturnat de a privi lucrurile nu explică de ce Tertullian și-a văzut în gîndire adversarul cel mai primejdios, în vreme ce Origene I-a văzut în sexualitate. S-ar putea răspunde că amîndoi s-au înșelat, iar ca argument s-ar putea aduce deznodămîntul fatal al existențelor ambilor. în acest caz, ar trebui să presupunem însă că amîndoi au sacrificat ceea ce în ochii lor avea o valoare mai mică și că deci ei ar fi „tras pe sfoară" destinul. Este și acesta un punct de vedere al cărui principiu are o valabilitate recunoscută. Există doar și printre primitivi astfel de șmecheri care apar în fața fetișului lor cu o găină neagră sub braț și declară: „lată, iți jertfesc un porc negru și frumos." în ce mă privește, cred că, în ciuda sentimentului evident de ușurare pe care omul obișnuit îl trăiește atunci cînd asistă la demolarea a ceva grandios, explicația devalorizantă nu este în orice împrejurare corectă, cu toată aparența ei foarte „biologică". în măsura în care știm cîte ceva de natură personală despre aceste două personalități de anvergură din istoria gîndirii, trebuie să recunoaștem că întreaga lor atitudine este atît de gravă, înеît răsturnarea pe care au trăit-o sub influența creștinismului nu a fost nici viclenie, nici înșelăciune, ci realitate și adevăr.

22. Nu ne pierdem pe căi lăturalnice, dacă ne reamintim cu această ocazie ce înseamnă din punct de vedere psihologic deturnarea instinctului de pe orbita lui firească, deturnare ce pare a constitui procesul (sacrificial) creștin: rezultă anume din cele de mai sus că răsturnarea semnifică totodată trecerea către o altă

7 *Dokumente der Gnosis,* p. XXVII.

atitudine. Se înțelege astfel limpede care este cauza răsturnării și în ce măsură Tertullian are dreptate atunci cînd concepe sufletul ca *naturaliter Christiana:* direcția firească a instinctului urmează, precum toate în natură, principiul minimului efort. Or, un om este înzestrat mai mult pe o direcție, altul pe alta. Sau, adaptarea la primul mediu al copilăriei pretinde, după felul de a fi al părinților și după împrejurări, ceva mai multă reținere și reflecție, ori mai multă participare afectivă. Se formează astfel automat anumite atitudini preferențiale, din care rezultă diferite tipuri. în măsura în care fiecare om posedă, în calitate de ființă relativ stabilă, toate funcțiile psihologice de bază, ar fi necesar din punct de vedere psihologic, în vederea adaptării sale perfecte, ca el să le și utilizeze pe acestea în mod egal. Căci trebuie să existe un motiv pentru care dispunem de diferite modalități de adaptare psihologică: probabil că o singură cale e insuficientă; doar gîndit sau doar simțit, obiectul nu pare să fie decît parțial sesizat. Atitudinea („tipică") unilaterală lasă un deficit în capacitatea psihologică de adaptare, care, acumulîndu-sc in cursul vieții, duce mai devreme sau mai tîrziu la tulburări de adaptare ce împing subiectul către o compensație. Compensația însă nu poate fi obținută decit printr-o *amputare* (sacrificiu) a atitudinii unilaterale de pînă atunci. în felul acesta, apare o stază temporară a energiei și o debordare a ei în canalele neutilizate încă pe cale conștientă, dar pregătite în inconștient. Deficitul în adaptare care este *causa efficiens* a procesului de răsturnare se manifestă subiectiv sub forma unui sentiment de nelămurită nemulțumire. Aceasta era atmosfera care domina momentul de răscruce de la începutul erei noastre. O extraordinară și uimitoare nevoie de mîntuire pusese stăpînire pe oameni, ducînd la acea înflorire nemaivăzută de culte posibile și imposibile din Roma antică. Nu lipseau nici reprezentanții teoriei vieții trăite din plin care operau nu cu „biologie", ci cu argumentele științei de atunci. De asemenea, nu mai conteneau speculațiile asupra motivelor pentru care oamenii o duceau atît de rău; doar că în acele vremuri cauzalismul nu era atît de limitat pe cît este acela al științei noastre; se făceau raportări nu doar la vîrsta copilăriei, ci și la cosmogonie, inventîndu-se nenumărate sisteme care demonstrau

tot ceea ce se **petrecuse în trecutul îndepărtat și din care rezultaseră mai apoi stări nefaste pentru umanitate.**

23. Sacrificiul pe care **I-au făcut Tertullian** și Origene e drastic, prea drastic **pentru** gustul nostru, dar el corespunde spiritului eminamente concretist al vremii. Acesta este spiritul în care gnoza și-a interpretat viziunile ca pur reale sau cel puțin ca referindu-se nemijlocit la real și în care Tertullian și-a considerat realitatea simțirii ca obiectiv valabilă. Gnosticismul a proiectat percepția interioară subiectivă a procesului de schimbare a atitudinii sub forma unui sistem cosmogonic și a crezut în realitatea figurilor sale psihologice.

24. în cartea mea *Wandlungen und Symbole der Libido*** am lăsat deschisă problema originii orientării propriu-zise a libidoului în procesul creștin. Am vorbit atunci de scindarea libidoului în două jumătăți orientate opozitiv. Explicația acestui fapt rezultă din unilateralitatea atitudinii psihologice care devenise atît de marcată, încît compensația încerca să irumpă din inconștient. Este tocmai mișcarea gnostică din primele veacuri ale creștinismului care arată în chipul cel mai deslușit cum în momentele de compensare conținuturile inconștiente izbucnesc în afară. Creștinismul însuși a însemnat prăbușirea și sacrificarea valorilor culturii, deci ale atitudinii antice. Astăzi e aproape inutil să remarcăm că a vorbi despre vremurile noastre sau despre vremurile de acum două mii de ani este totuna.

2. Controversele teologice ale Bisericii vechi

25. Nu este improbabil să întîlnim opoziția tipurilor în istoria schismelor și a ereziilor, de altminteri atît de bogată în controverse, a Bisericii creștine din primele veacuri. Ebioniții sau iudeii botezați, identici probabil cu primii creștini, credeau **în** umanitatea exclusivă a lui Cristos, socotit de ei fiul Măriei și **al lui Iosif, care abia ulterior ar** fi primit consacrarea **prin Duhul Sfînt. Astfel, față de docetiști, ebioniții se situau în** această ches-

8 Reeditare: *Symbole der Wandlung (Gesammelte Werke,* V).

tiune la polul opus. Opoziția s-a perpetuat vreme îndelungată, într-o formă schimbată, mai tăioasă, din unghiul politicii clericale, dar mai moderată din unghiul conținutului, ea a reapărut în jurul anului 320 în erezia lui Arie. Arie respingea formula propusă de Biserica ortodoxă xrâ natpi 6(iooix̓no<; (asemenea Tatălui). Examinînd mai îndeaproape istoria marii controverse arianice legată de *homoousie* și de *homoiousie* (identitatea și asemănarea ființei lui Cristos cu Dumnezeu), observăm că *Iwmoiousia* pune accentul pe senzual și pe simțirea umană, în vreme ce *homoousia* reprezintă un punct de vedere pur logic și abstract. Tot astfel, s-ar zice să revolta monofiziților (care susțineau unitatea absolută a naturii lui Cristos) împotriva formulei diofizite a sinodului de la Calcedon (care admitea natura dublă, indivizibilă a lui Cristos, respectiv natura omenească și dumnezeiască într-una) valorifică, din nou, punctul de vedere abstract și nonreprezentabil față de cel natural și senzual al formulei diofizite.

26. Se impune totodată evidenței faptul că atît în mișcarea lui Arie, cît și în controversa monofizită, problema dogmatică subtilă era esențială doar pentru acele spirite care o inițiaseră, iar nu și pentru marea masă care pusese stăpînire, în mod partizan, pe disputa dogmatică. Pentru ea, o astfel de chestiune subtilă nu avea, în acele vremuri, nici un fel de motivație; ceea ce o frămînta erau problemele și revendicările puterii politice, fără nici o legătură cu diferendele teologice. Dacă diferența tipurilor va fi avut aici în genere o importanță oarecare, ea va fi stat în faptul că se ofereau pe această cale formulele prin care instinctele grosolane ale masei erau măgulitor etichetate. Ceea ce nu vrea să însemne că pentru cei care declanșaseră controversa, *homoousia* și *homoiousia* erau chestiuni mai puțin grave. Căci dincolo de ele se ascundeau, atît istoric, cît și psihologic, crezul ebionit în umanitatea pură a lui Cristos unită cu dumnezeirea lui relativă („aparentă") și crezul docetist în dumnezeirea pură a lui Cristos unită cu materialitatea lui doar aparentă. Iar sub acest strat găsim din nou marea schismă psihologică. O dată, afirmația că valoarea și importanța fundamentală se află de partea perceptibilului senzorial, al cărui subiect este dacă nu întotdeauna o senzație umană personală, în schimb, întotdeauna o

senzație umană proiectată; a doua oară, afirmația că valoarea fundamentală se află de partea abstracțiunii și a extraumanului, al căror subiect este funcția, adică: procesul obiectiv al naturii care se desfășoară în cadrul unei legități impersonale, dincolo de senzația umană căreia îi slujește chiar de temelie. Primul punct de vedere nu ține seama de funcție, în favoarea complexului funcțional care e omul; ultimul punct de vedere nu ține seama de om, ca suport indispensabil, în favoarea funcției. Ambele puncte de vedere își neagă reciproc valoarea fundamentală. Cu cît reprezentanții lor se identifică mai hotărît cu tezele proprii, cu atît ei încearcă mai mult, poate cu cele mai bune intenții, să și le impună unii celorlalți, violentîndu-și astfel reciproc valoarea fundamentală.

27. O altă față a opoziției tipurilor pare să se manifeste în controversa pelagiană de la începutul veacului al V-lea. Experiența adînc trăită de Tertullian, potrivit căreia omul nici după botez nu poate evita păcatul, a devenit la Augustin, în multe privințe asemănător lui Tertullian, doctrina pesimistă și atît de caracteristică a păcatului strămoșesc, doctrină a cărei esență constă în ideea de *concupiscentic*[9] moștenită de la Adani. în viziunea lui Augustin, păcatului originar i se opune harul mîntuitor al lui Dumnezeu cu instituția creată de el: Biserica, administratoare a mijloacelor de salvare. în această concepție, valoarea omului este foarte scăzută. El nu mai e de fapt decît o biată creatură, condamnată, căzută necondiționat în puterea diavolului, dacă nu se împărtășește de harul divin prin intermedierea Bisericii atotmîntuitoare. Dispar mai mult sau mai puțin astfel nu doar valoarea, ci și libertatea morală și autodeterminarea omului, cresc, în schimb, cu atît mai mult valoarea și importanța *ideii* de Biserică, în concordanță cu programul formulat de Augustin în *Civitas Dei.*

28. Unei concepții atît de apăsătoare i s-a împotrivit mereu sentimentul libertății și al valorii morale aomului, pe care nici o reflecție, oricît de profundă, și nici o logică, oricît de ascuțită,

9 Lăcomie, am spune: libido nestăpînit, care, ca Einapnâvri, constringe[illegible] aștrilor și a destinului, îl duce pe om la greșeală și la pierzanie.

nu au izbutit pînă la urmă să-i suprime. Legitimitatea sentimentului de valoare umană și-a aflat apărătorul în persoana lui Pelagius, călugăr britanic, și în aceea a elevului său, Caelestius. Doctrina lor s-a întemeiat pe libertatea morală a omului, ca realitat dată. Este semnificativ pentru înrudirea dintre punctul de vedere pelagian și concepția diofizită faptul că pelagienii, urmăriți de adversarii lor, au găsit refugiu la Nestorie, mitropolitul Constantinopolului. Nestorie sublinia separarea celor două naturi ale lui Cristos, opunîndu-se învățăturii lui Ciril despre (pwiKf) évoxriq, unitatea fizică a lui Cristos ca om-Dumnezeu. Nestorie ținea de asemenea să se considere că Maria era nu cea care îl născuse pe Dumnezeu, OEOTÓKOÇ; ci cea care îl născuse doar pe Cristos, XpioxoTaKoq. Numea păgînă ideea după care Maria ar fi fost mama lui Dumnezeu. El este acela care a declanșat disputa nestoriană, încheiată în cele din urmă cu schisma Bisericii care îi poartă numele.

3. Problema transsubstanțierii

29. O dată cu marile răsturnări politice, cu prăbușirea imperiului roman și cu declinul civilizației antice, și aceste controverse au luat sfîrșit. Dar după instalarea, la cîteva sute de ani, a unei anumite stabilități, diferențele psihologice au început din nou să se manifeste, în modul lor caracteristic, mai întîi timid, apoi, pe măsura dezvoltării culturii, tot mai intens. E drept că nu mai erau aceleași probleme care tulburaseră vechea Biserică, ci apăruseră forme noi, dar psihologia ascunsă în spatele lor era aceeași.

30. Pe la mijlocul veacului al IX-lea, starețul Paschasius Radbertus s-a făcut cunoscut cu o scriere despre euharistie, în care reprezenta doctrina transsubstanțierii, respectiv ideea că vinul și hostia se transformă în comuniune în sîngele adevărat și în carnea adevărată a lui Cristos. Această concepție a devenit, cum se știe, dogma după care metamorfozarea se produce *vere, realiter, substantialiter;* deși „accidentele", respectiv piinea și vinul, își păstrează înfățișarea, ele sînt totuși în substanță carnea

și sîngele lui Cristos. împotriva acestei extreme concretizări a unui simbol a cutezat să ridice unele obiecții Ratramnus, călugăr în aceeași mînăstire în care Radbertus era stareț. Un adversar hotărît a găsit Radbertus în Scotus Eriugena, filozof important și gînditor plin de cutezanță care a trăit în Evul Mediu timpuriu și care se afla atît de sus și atît de departe în raport cu contemporanii lui, incit anatema Bisericii I-a ajuns abia cîteva secole mai tîrziu, duă cum scrie Hase in istoria sa bisericească[10]. Stareț fiind la Malmesbury, a fost ucis în jurul anului 889 de către propriii săi călugări. Scotus Eriugena, pentru care filozofia adevărată era totodată religie adevărată, nu era un adept orb al autorității și al ideilor primite, căci, spre deosebire de majoritatea contemporanilor săi, el știa să gîndească pe cont propriu. Scotus Eriugena așeza rațiunea deasupra autorității, poate total în răspăr cu spiritul vremii, dar îndatorînd cert veacurile ce aveau să vină. Chiar acelor eminenți Părinți ai Bisericii, aliați deasupra oricărei discuții, el le admitea autoritatea doar în măsura în care scrierile lor închideau comori de inteligență. După el, euharistia nu era nimic altceva dccît amintirea cinei celei din urmă, celebrate de Isus cu ucenicii săi, ceea ce, de altfel, crede orice om rezonabil din orice timp. Dar oricît de clar, de simplu și de omenesc gindea, și oricît de puțin înclinat era să micșoreze cu ceva sensul și valoarea ceremoniei sacre, Scotus Eriugena nu era pătruns de spiritul vremii în care trăia și nici de dorințele celor din jur, ceea ce se poate vedea și din împrejurarea uciderii sale de către propriii săi soți monahali. Scotus Eriugena știa să gîndească rațional și logic, fără ca prin aceasta să se bucure de succes. De succes a avut însă parte Radbertus, care nu știa să gîndească, în schimb, pătruns cum era de spiritul veacului ce pretindea concretizarea fenomenelor religioase, s-a priceput să „transsubstanțieze" simbolicul și plenaritatea de sens, proiectîndu-le grosolan la nivelul perceptibilului.

31. Se recunosc fără dificultate în această controversă elementele fundamentale pe care le-am întîlnit și în disputele mai sus înfățișate, anume punctul de vedere abstract, care respinge

10 K.A. Hase, *Kirchengeschiclue.*

orice amestec cu obiectul concret, şi punctul de vedere concretizant, aplecat asupra obiectului. Departe de noi ideea de a formula, dintr-un unghi de vedere intelectual, o judecată unilaterală, depreciatoare la adresa lui Radbertus şi a prestaţiei sale. Tocmai fiindcă această dogmă pare absurdă pentru spiritul modern, nu trebuie să ne simţim îndemnaţi a o declara lipsită istoriceşte de valoare. Ea reprezintă, ce-i drept, o piesă de lux pentru orice colecţie de erori umane, dar lipsa ei de valoare nu rezultă *eo ipso,* căci, mai înainte de a o condamna, ar trebui să cercetăm amănunţit cum a acţionat ea în viaţa religioasă a acelor veacuri şi ce îi datorează indirect epoca noastră. Nu trebuie trecut cu vederea că tocmai credinţa în realitatea acestui miracol pretinde o desprindere a procesului psihic de perceptibilul pur, desprindere care nu poate rămîne fără urmări asupra naturii înseşi a acestui proces. Procesul gîndirii orientate devine absolut imposibil atunci cînd perceptibilul posedă o valoare de prag prea ridicată. Ca urmare a unei valori prea ridicate, el pătrunde continuu în psihic, destramă şi distruge funcţia gîndirii orientate, bazată tocmai pe excluderea nonadecvării. Din această simplă reflecţie rezultă, fără doar şi poate, sensul practic al unor astfel de rituri şi dogme care tocmai din acest punct de vedere rezistă şi unui mod de examinare pur oportunist, biologic, fără a mai vorbi de efectele directe, specific religioase, exercitate asupra individului de credinţa în atare dogmă. Pe cît de mult îl preţuim pe Scotus Eriugena, pe atît de puţin ne este îngăduit să depreciem prestaţia lui Radbertus. Pe marginea acestui caz, se cuvine să învăţăm însă că gîndirea introvertitului nu este măsurabilă prin aceea a extravertitului, căci cele două forme de gîndire sînt, în raport cu determinările lor, complet şi fundamental diferite. S-ar putea, eventual, spune că: gîndirea *introvertitului* este *raţională,* cea a *extravertitului* însă e *programatică*.

32. Prin aceste observaţii, vreau să subliniez explicit, nu am urmărit nici într-un caz epuizarea psihologiei individuale a celor doi autori. Ceea ce ştim despre Scotus Eriugena personal — destul de puţin — nu este suficient pentru a-i diagnostica precis tipul. Ceea ce ştim despre el pledează în favoarea tipului introvertit. Despre Radbertus nu ştim aproape nimic. Ştim atîta doar

că a spus ceva potrivnic modului general de a gîndi al oamenilor, dar că a dedus, cu o logică sigură a sentimentului, concluzia cea mai adecvată așteptărilor acelor vremi, fapt care ar pleda în favoarea tipului extravertit. Din motive de cunoaștere insuficientă, trebuie să ne suspendăm însă judecata, căci, mai cu seamă în cazul lui Radbertus, lucrurile ar putea să stea și altminteri. Este tot atît de posibil ca el să fi fost un introvertit care, avînd o inteligență limitată, nu a depășit în nici un fel concepțiile mediului său, iar logica lui, total lipsită de originalitate, a mers doar pînă la deducerea unei concluzii la îndemînă din premisele puse la dispoziție de Părinții Bisericii în scrierile lor. Și invers, Scotus Eriugena ar fi putut să fie un extravertit, dacă s-ar dovedi că era susținut de un mediu caracterizat oricum de *common sense* și care consideră că exprimarea corespunzătoare a acestuia din urmă era oportună și binevenită — ceea ce însă, tocmai pentru Scotus Eriugena, nu este defel atestat. Pe de altă parte, știm și cit de mare era nostalgia acelei epoci după realitatea miracolului religios. Din unghiul de vedere al acestei particularități a spiritului vremii, opinia lui Scotus Eriugena trebuia să pară rece și distrugătoare, în vreme ce afirmația lui Radbertus trebuia să fie resimțită ca vitalizantă, căci ea concretiza ceea ce își dorea fiecare.

4. Nominalism și realism

33. Disputa euharistică din secolul al IX-lea nu a fost decît începutul unei controverse cu mult mai ample care a despărțit spiritele veacuri de-a rîndul și care a închis în sine urmări imprevizibile. Este vorba de opoziția dintre *nominalism* și *realism*. Prin nominalism se înțelege acea orientare care susținea că așa-numitele *universalia,* adică noțiunile generale sau categoriale, precum, de exemplu, frumusețea, binele, animalul, omul etc, nu ar fi altceva decît *nomina* (nume), sau cuvinte desemnate batjocoritor și prin *flatus vocis*. Anatole France afirma: „Et qu'est-ce que penser? Et comment pense-t-on? Nous pensons avec des mots — songes-y, un métaphysicien n'a, pour consti-

tuer le système du monde, que le cri perfectionné des singes et des chiens."* Acesta este nominalismul extrem, împărtășit și de Nietzsche, care concepe rațiunea ca pe o „metafizică a limbii".

34. Invers, realismul susține existența universaliilor *ante reni,* respectiv faptul că noțiunile generale își au existența pentru sine, în felul ideilor platonice. în ciuda clericalității lui, nominalismul este un curent sceptic care contestă existența specifică, particulară a abstracțiunii. El reprezintă un fel de scepticism științific în interiorul dogmaticii rigide. Noțiunea lui de realitate coincide în mod necesar cu realitatea perceptibilă a lucrurilor, a căror individualitate reprezintă realul față de ideea abstractă. Realismul strict așază, în schimb, accentul realității pe abstract, pe idee, pe universal, situat *ante rem* (înaintea lucrului).

a) Problema universaliilor în Antichitate

35. După cum se vede din referința la teoria platonică a ideilor, este vorba în acest caz de un conflict mult mai vechi. Cîteva observații veninoase la Platon în legătură cu „moșnegii întîrziați la învățătură" și „săracii cu duhul" se referă la reprezentanții a două școli filozofice înrudite, care se împăcau greu cu spiritul platonic, anume la *cinici* și la *megarici.* Reprezentantul primei școli, Antistene, deși apropiat atmosferei spirituale socratice și prieten chiar cu Xenofon, era explicit nefavorabil lumii frumoase a ideilor platonice. El a scris chiar o lucrare polemică îndreptată împotriva lui Platon, în care numele acestuia apărea necuviincios schimbat în loćfkov. X&9cov înseamnă băiat sau bărbat, dar sub aspect sexual — căci cîOccov vine de laaâGri. penis — fapt prin care Antistene sugera delicat, pe calea bine cunoscută nouă a proiecției, a cui cauză intenționa să o apere împotriva lui Platon. Pentru creștinul Origene, această și-cauză primă era, cum am văzut, tocmai demonul pe care a încercat să-i răpună autocastrîndu-se, după care a trecut nestingherit în lumea bogat împodobită a ideilor. Antistene însă era un păgîn precreștin, căruia

* „Și ce este gîndirea? Și cum gîndim? Gîndim cu ajutorul cuvintelor — reflectați Ia faptul că un metafizician nu are la îndemînâ, pentru a constitui sistemul lumii, decît strigătul perfecționat al maimuțelor și al cînilor" (n. *t.).*

percepția simțurilor, simbolizată din vechime de falus, îi mai stătea încă la inimă; nu doar lui, ci, după cum se știe, întregii școli cinice, al cărei laitmotiv era: înapoi la natură! Motivele care, în cazul lui Antistene, au putut împinge în prim-plan simțirea și senzația concretă au fost nu puține: mai întîi, el era un proletar care făcea din invidie o virtute. Nu era un iQayEviîț, un grec pursînge. El venea de la periferie; și tot afară, în fața porților Atenei, își ținea prelegerile și se străduia să aibă un comportament proletar, modelul filozofiei cinice. De altfel, întreaga școală era alcătuită din proletari, sau cel puțin din persoane „periferice", cărora le era proprie critica nimicitoare a valorilor transmise. După Antistene, unul din reprezentanții cei mai de vază ai școlii a fost Diogene, care își atașase cognomenul Kyon, cîine, și al cărui monument funerar era chiar împodobit cu un cîine cioplit în marmură de Păros. Pe cît de caldă era dragostea ce o purta acesta semenilor săi și pe cît de uman înțelegătoare îi era ființa, pe atît de necruțătoare era demolarea a tot ceea ce era sfint în ochii contemporanilor săi. își bătea joc de groaza care îi cuprindea pe spectatori, urmărind la teatru ospățul lui Tieste[11] sau tragedia incestuoasă a lui Oedip, căci, spunea el, antropofagia n-ar fi ceva atît de rău, de vreme ce carnea omului n-ar putea revendica o condiție de excepție față de alte feluri de carne, iar neșansa unui incest nu ar fi vreo nenorocire specială, așa cum se vede din pilda de învățăminte pe care ne-o oferă animalele noastre domestice. înrudită în multe privințe cu cinicii era școala megarică. Megara doar era nefericita rivală a Atenei! După un început promițător, în care Megara se distinsese prin întemeierea Bizanțului și a Megarei Hiblaia din Sicilia, au izbucnit curînd tulburări interne care au împins cetatea într-o stare de vegetare vecină cu prăbușirea și au dus-o în situația de a fi depășită în toate privințele de Atena. Anecdote rurale neghioabe erau numite la Atena „glume megarice". Invidia celui inferior, suptă o dată cu laptele mamei, ar putea să explice nu puține din elementele caracteristice filozofiei megarice. Atît aceasta, cît și

11 Lui Tieste, fiul lui Pelops, i s-a servit la masă, în urma unei lupte cu fratele său pentru moștenirea regatului, carnea propriilor săi copii.

filozofia **cinică** erau **eminamente nominaliste,** în opoziție strictă **cu realismul ideilor lui Platon.**

36. Un reprezentant ilustru al acestei direcții a fost Stilpon din Megara, despre care se povestește următoarea anecdotă caracteristică: venind odată la Atena, el a văzut pe Acropole statuia superbă a lui Fidias, reprezentînd-o pe Atena. în cel mai pur stil megaric, a ținut să observe că statuia nu este a fiicei lui Zeus, ci a lui Fidias. în această glumă se exprimă întreg spiritul gîndirii megarice, deoarece Stilpon își învăța discipolii că noțiunile generice nu au realitate și valabilitate generală și că cine vorbește despre om nu vorbește despre nimeni, căci om nu desemnează o)X£ -tovSu OUTE TOV£E (nici pe acesta, nici pe acela). Plutarh îi atribuie propoziția: ăiepov exepov uf) KocTTryopeîaGcu, potrivit căreia ceva nu poate spune nimic despre altceva. Antistene propovăduia lucruri asemănătoare. Cel mai vechi reprezentant al acestui mod de judecată pare să fi fost Antifon din Rhamnus, sofist și contemporan cu Socrate. 1 se atribuie prin tradiție propoziția: „Lungimea nu este nici văzută cu ochii, nici recunoscută în spirit de acela care identifică anumite obiecte lungi." Din această propoziție reiese, fără doar și poate, negarea substanțialității noțiunilor generice. Acest mod particular de judecată subminează în orice caz temelia ideilor platonice, căci pentru Platon tocmai ideile au o valabilitate și o durată veșnică și neschimbătoare, iar „realitatea" și „multitudinea", doar o strălucire efemeră. Criticismul cinico-megaric, în schimb, descompune din punctul de vedere al realului acele noțiuni generice în nume *(notnina)* pur cazuistice și descriptive, fără nici un fel de substanțialitate. Accentul cade pe lucrul individual.

37. Această opoziție evidentă și fundamentală, Gomperz[12] a sintetizat-o clar sub forma problemei *inerentei* și a *predicatei.* Cînd vorbim, de pildă, despre „cald" și „rece", avem în vedere lucruri „calde" și „reci", în care „cald" și „rece" sînt atribute, respectiv predicate sau enunțuri. Enunțul se referă la ceva perceput și existent în chip real, anume la un corp cald sau rece. Dintr-o multitudine de astfel de cazuri abstragem noțiunea de

12 *Griechische Denker,* voi. II, p. 143.

„căldură" și de „răceală", operație în care intră nemijlocit, respectiv este gîndit, și un *ce* de natură concretă. Astfel, „căldura" și „răceala" sînt pentru noi ceva real, în virtutea ecoului pe care îl are percepția la nivelul abstracțiunii. Ne este de-a dreptul greu să suprimăm concretul din abstracțiune, prin faptul că el se leagă, firesc, de orice abstracțiune prin originea însăși a acesteia, în acest sens, concretețea predicatului este, de fapt, apriorică. Dacă e să trecem acum la noțiunea generică imediat superioară de „temperatură", vom simți și aici, fără dificultate, concretul, care însă nu și-a pierdut, evident, precizia senzorială. Dar și capacitatea de reprezentare continuă să fie strins legată de percepția senzorială. Dacă urcăm la o noțiune generică și mai înaltă, și anume la aceea de energie, vom observa că aici dispare, ce-i drept, caracterul concret și, într-o anumită măsură, calitatea de reprezentabilitate; dar se deschide astfel conflictul legat de „natura" energiei, și anume întrebarea dacă aceasta este doar logic abstractă sau este ceva „real". Firește, învățatul nominalist din zilele noastre este convins că „energie" e un simplu nume și „jeton" al calculului nostru intelectual; dar el nu se poate opune uzului curent al limbii care manipulează „energia" ca pe ceva absolut concret, stîrnind continuu în mințile oamenilor o maximă confuzie gnoseologică.

38. Concretețea logicului pur, care se insinuează atît de firesc în procesul nostru de abstractizare, determinînd „realitatea" predicatului sau a ideii abstracte, nu este un produs artificial și nici ipostazierea arbitrară a unei noțiuni, ci un *ce* specific, necesar, de ordin natural. Prin urmare, nu este vorba de faptul că gîndul abstract ar fi arbitrar ipostaziat și transferat într-o lume de dincolo de obîrșie, la fel de artificială, ci de faptul că procesul istoric real este tocmai invers. Anume, la primitiv, imaginea *(imago),* respectiv ecoul psihic al senzației, este atît de puternică și de evident colorată senzorial, încît, cînd este reprodusă, adică atunci cînd apare ca imagine spontan rememorată, poate ocazional asuma chiar calitatea de halucinație. Atunci cînd, de pildă, un primitiv își reamintește imaginea mamei sale defuncte, el vede și aude, ca să spun așa, spiritul ei. Noi doar „ne gîndim"

la morți, primitivul îi percepe, tocmai datorită senzorialității extraordinare a imaginilor sale spirituale. De aici vine credința primitivă în spirite. Spiritele sînt ceea ce noi numim, simplu, gînduri. Cînd primitivul „gîndește", el are de fapt viziuni, a căror realitate este atît de credibilă, încît el confundă continuu psihicul cu realul. Powell afirmă: „But the confusion of the confusions is that universal habit of savagery — the confusion of the objective with the subjective."[13] Spencer și Gillcn spun: „What a savage experiences during a dream is just as real to him as what he sees when he is awake."[14] Ceea ce am constatat eu însumi în legătură cu psihologia negrilor confirmă aceste referințe. Pe atare fapt fundamental al realismului psihic, respectiv pe autonomia imaginii față de autonomia receptării prin simțuri, se bazează credința în spirite, și nu pe o necesitate explicativă oarecare a primitivului, atribuită fantezist acestuia doar de către europeni. Gîndul are pentru primitiv caracter vizionar, auditiv și de aceea revelator. Motiv pentru care vrăjitorul, adică vizionarul, este întotdeauna și gînditorul tribului care mijlocește revelația spiritelor sau a zeilor. Tot de aici vine și acțiunea magică a gîndului, căci fiind real, el are aceeași eficiență ca fapta; la fel și cuvîntul, ca haină exterioară a gîndului, căci cuvîntul stîrnește imagini rememorate „reale", are deci efect „real". Ne uimesc superstițiile primitive doar pentru că noi am izbutit să de-senzorializăm profund imaginea psihică, adică noi am învățat să gîndim „abstract", firește cu rezervele mai sus amintite.

39. Oricum, cine se ocupă de psihologia analitică e nevoit să le amintească și europenilor „cultivați" care îi sînt pacienți că „a gîndi" nu înseamnă „a face", și anume, unora pentru că își închipuie că e suficient dacă gîndesc ceva, altora deoarece cred

---

13 *Sketch of the Mythology of the North American Indians,* p. 20. [„Dar confuzia confuziilor este acea caracteristică universală a primitivului — confuzia obiectivului cu subiectivul" — *n. t.]*

14 *The Northern Tribes of Central Australia.* [„Ceea ce un primitiv experimentează în timpul visului este pentru el la fel de real ca și ceea ce vede în stare de veghe" — n. /.]

că, dacă gîndesc, trebuie să și acționeze. Cit de ușor reapare realitatea originară a imaginii psihice ne arată visul în cazul omului normal și halucinația în cazul pierderii echilibrului mintal. Practica mistică se străduie chiar să refacă realitatea imaginii prin introversie artificială, spre a apleca talerul balanței în defavoarea extraversiei. Un exemplu concludent îl oferă inițierea misticului mahomedan Tewekkul-Beg de către Mollâ-Shâh[15]. Tewekkul-Beg istorisește:

„După aceste cuvinte, în timp ce simțurile îmi erau ca amețite, mi-a spus să mă așez în fața lui (a lui Mollâ-Shâh), și mi-a poruncit să produc propria lui imagine înăuntrul meu și, după ce m-a legat la ochi, mi-a cerut să-mi concentrez toate puterile sufletului asupra inimii. Am ascultat și, pe loc, prin harul lui Dumnezeu și cu ajutorul spiritual al șeicului, mi s-a deschis inima. Am văzut că în interiorul meu era ceva care semăna cu un pahar răsturnat; cînd acest obiect a fost așezat drept, un simțămînt de nemărginită fericire a pus stăpînire pe ființa mea. I-am spus maestrului: «Văd în sufletul meu o imagine întocmai a acestei chilii în care stau în fața ta, ca și cum un alt Tewekkul-Beg ar sta în fața unui alt Mollâ-Shâh.»"

Maestrul îl lămurește că aceasta e prima viziune a inițierii sale. Curînd urmează într-adevăr și alte apariții, o dată ce drumul către realitatea imaginii primitive fusese deschis.

40. *Realitatea predicatului este dată apriori,* căci ea a existat dintotdeauna în spiritul uman. Doar ulterior critica i-a retras abstracției caracterul real. încă din vremea lui Platon, credința în realitatea magică a noțiunii era atît de mare, încît filozofii considerau rentabil să inventeze concluzii-capcană sau concluzii false pentru a forța, prin intermediul unei semnificații absolute, un răspuns absurd. Un exemplu simplu îl constituie concluzia falsă, numită *enkekalymmenos* (cel acoperit) a lui Eubulides din Megara. lat-o: „Poți să-ți recunoști tatăl? Da. Poți să-i recunoști pe acest om cu fața acoperită? Nu. Te contrazici. Căci acest om acoperit e tatăl tău. Prin urmare, poți și nu poți să-ți recunoști

15 M. Buber, *Ekstatische Konfessionen,* pp. 31 ș. urm.

tatăl." înșelăciunea stă în aceea că cel chestionat presupune în mod naiv că verbul „a recunoaște" se referă mereu la una și aceeași stare de fapt, cînd în realitate valabilitatea lui e limitată la anumite cazuri. Pe același principiu se bazează și *keratines* (încornoratul), care sună astfel: „Ceea ce nu ai pierdut, continui să ai. Coarne n-ai pierdut. Deci ai coarne." Și aici, înșelăciunea constă în naivitatea celui întrebat care presupune o anumită stare de fapt dată în premisă. în felul acesta era atacată și realitatea noțiunii generice care, sub forma ideii platonice, avea chiar existență metafizică și valabilitate exclusivă. Gomperz afirmă: „Oamenii nu aveau acea neîncredere în limbă pe care o nutrim noi și care ne face adesea să recunoaștem în cuvinte o expresie atît de puțin adecvată realității lor. Domina pe atunci mai degrabă credința naivă potrivit căreia sfera noțiunii și sfera de utilizare a cuvîntului corespunzător trebuiau să se acopere în mare de fiecare dată."[16]

Față de concepția privind sensul absolut, magic al cuvîntului, care presupune că prin el este întotdeauna dat și conținutul obiectiv al lucrului, critica sofiștilor e pe de-a-ntregul întemeiată. Ea demonstrează izbitor neputința limbii. în măsura în care ideile sînt simple nume — ipoteză ce ar trebui demonstrată —, atacul la adresa lui Platon este justificat. Noțiunile generice însă încetează să fie simple nume, atunci cînd desemnează asemănări sau conformități între lucruri. Se pune în acest caz întrebarea dacă aceste conformități sînt obiective sau nu. într-adevăr, ele există, de unde și faptul că noțiunile generice corespund unei realități. Ele cuprind tot atît real cît cuprinde descrierea exactă a unui lucru. Deosebirea stă în aceea că noțiunea generică este o descriere sau o desemnare a conformității lucrurilor. Slăbiciunea se află nu în noțiune sau în idee, ci în expresia lingvistică a acestora, care, evident, nu redă nicicînd adecvat lucrul sau conformitatea lucrurilor. Atacul nominalist la adresa teoriei ideilor este în principiu un abuz nejustificat. Reacția iritată de apărare a lui Platon a fost de aceea pe deplin întemeiată.

---

16 *Griechische Denker,* voi. II, p. 158.

41. Potrivit principiului inerentei, susținut de Antistene, despre un subiect nu numai că nu pot fi enunțate mai multe predicate, dar nu poate fi enunțat nici un predicat diferit de el. Antistene a considerat valabile doar enunțurile identice cu subiectul. Lăsînd la o parte faptul că astfel de propoziții de identitate (precum „dulcele este dulce") nu spun absolut nimic și sînt de aceea absurde, slăbiciunea principiului inerentei stă în faptul că și o judecată de identitate nu are nimic de a face cu lucrul; cuvîntul „iarbă" nu are, în sine, nimic de a face cu lucrul „iarbă". Principiul inerentei suferă în mare măsură de vechea fetișizare a cuvîntului care presupunea naiv coincidența dintre cuvînt și lucru. De aceea, dacă nominalistul îi spune realistului: „Visezi, crezi că ai de a face cu lucruri, cînd, de fapt, te războiești cu himere de cuvinte!", tot la fel îi poate și realistul replica nominalistului, căci nici acesta nu manevrează lucruri, ci cuvinte pe care le pune drept lucruri. Chiar și dacă pune pentru fiecare lucru în parte un cuvînt anume, tot numai de cuvinte e vorba și nu de lucruri în sine.

42. Iată însă că ideea de „energie", deși simplu concept recunoscut ca atare, este atît de extraordinar de reală, încît societatea pe acțiuni a unei uzine electrice plătește pe baza ei dividende. Consiliul de administrație nu s-ar lăsa defel convins de irealitatea și metafizica energiei. „Energie" desemnează tocmai conformitatea fenomenelor energetice, care nu poate fi negată și care își dovedește zi de zi, și în modul cel mai izbitor, existența, în măsura în care lucrul este real, iar un cuvînt îl desemnează în chip convențional, și cuvîntului îi revine „semnificație reală". în măsura în care conformitatea lucrurilor este reală, se atribuie „semnificație reală" și noțiunii generice care o desemnează ca atare, și anume o semnificație care nu este nici mai mică, nici mai mare decît aceea a cuvîntului care numește lucrul individual. Mutarea accentului valoric de pe o latură pe alta ține de poziția individuală și de psihologia momentului istoric respectiv. Este ceea ce Gomperz a identificat și la Antistene, în legătură cu care a subliniat următoarele: „Minte robustă, repulsie față de orice formă de exaltare, poate și forță a sentimentului individual pentru care personalitatea particulară și deci și ființa

individuală trec drept tipul deplinei realități."[17] Adăugăm și invidia celui care nu e cetățean pursînge, a proletarului, a omului pe care destinul I-a dăruit cu prea puțină frumusețe și care vrea să ajungă pe culme, fie și prin demolarea valorii altora. Acest lucru e caracteristic în mod special pentru cinic, care caută mereu altora nod în papură, pentru care nimic nu este sfînt din ceea ce aparține altuia și care nu se dă în lături nici să spargă liniștea unei case, doar spre a avea prilejul să-și ofere sfaturile cuiva.

43. Acestei orientări esențialmente critice i se opune lumea de idei a lui Platon în esențialitatea ei veșnică. Este limpede că psihologia aceluia care a creat o astfel de lume este diametral opusă judecății critic destructive mai sus descrise. Gîndirea lui Platon abstrage din multitudinea lucrurilor și creează noțiuni sintetic-constructive care desemnează și exprimă conformitățile generale ale lucrurilor ca fiind existentul propriu-zis. Indivizibilitatea și supraumanitatea lor este exact opusul concretismului propriu principiului inerentei care urmărește să reducă substanța gîndirii la unic, individual, concret. Această întreprindere este la fel de imposibilă ca și valabilitatea exclusivă a principiului predicației care urmărește să ridice enunțarea unei multitudini de lucruri individuale la nivelul substanței eterne, cxistînd dincolo de orice caducitate. Ambele moduri de judecată sînt legitime, după cum ambele sînt proprii, în mod firesc, fiecărui om. După opinia mea, lucrul acesta se vede cel mai bine în faptul că tocmai întemeietorul școlii megarice, Euclid din Megara, a conceput o unitate universală inaccesibilă, situată nemăsurat de sus în raport de individual și de cazuistic. El a îmbinat principiul eleat[18] al „existentului" cu „binele", în așa fel încît „existentul" era identic cu „binele". Acestora le făcea opoziție doar „răul nonexistent". O astfel de atotcuprinzătoare unitate optimistă nu

17 *Loc. cit.,* p. 148.

18 Școala eleată în filozofie a fost întemeiată de Xenofon din Elea, în jurul anului 500 a. Chr. Sîmburele doctrinei sale stă în ideea după care unitatea și imuabilitatea existenței reprezintă singura realitate, iar lumea fenomenală în multitudinea ei, doar simplă aparență. Xenofon considera că toate încercările de explicare a lumii sînt absurde.

este, firește, altceva decît o noțiune generică de cel mai înalt ordin, o noțiune care îmbrățișează existentul în sine și care contrazice totodată orice evidență într-o măsură mult mai mare decît ideile platonice. Euclid a oferit astfel o compensație pentru disoluția critică a judecății constructive în simple cuvinte-lucruri. Această atotcuprinzătoare unitate este atît de îndepărtată și de vagă, încît nu mai exprimă conformitatea lucrurilor, ea nu este un tip, ci structura unei dorințe de unitate, care îmbrățișează mulțimea dezordonată a lucrurilor individuale. O astfel de dorință se impune tuturor acelora care, apărînd un nominalism extrem, încearcă să-și depășească atitudinea critic negativă. Descoperim nu rareori la acest fel de oameni o noțiune generică unitară, de o extraordinară neverosimilitate și arbitrarietate. Căci este imposibil să te întemeiezi exclusiv pe principiul inerentei. Gomperz afirmă pertinent în această ordine de idei: „O astfel de încercare este de presupus că va eșua în toate timpurile. Absolut exclusă era izbînda ei într-o lume în care înțelegerea istorică era absentă, iar o psihologie aprofundată lipsea aproape cu desăvîrșire. Pericolul, nu numai amenințător, ci și inevitabil, era aici ca avantajele cele mai evidente și mai clare, dar mai puțin însemnate să le împingă în fundal pe cele ascunse, dar în realitate mai importante. Luîndu-se drept model lumea animală și omul primitiv, se retezau excrescențele culturii, atcntîndu-se astfel la multe din roadele unei dezvoltări de miriade de ani, în mare, suitoare."[19]

44. Judecata constructivă, care în opoziție cu inerenta vizează conformitatea lucrurilor, a produs idei generale ce se numără printre cele mai nobile bunuri ale culturii. Chiar dacă aceste idei sînt acum neînsuflețite, ne leagă de ele încă fire de indestructibilă tărie, așa cum spune Gomperz. Și el continuă: „Asemenea corpului lipsit de viață, și ceea ce e neînsuflețit poate să revendice pe această cale cruțare, cinstire și dăruire devotată; să ne gîndim la statuile, la mormintele și la drapelele soldaților. Dar dacă mă silesc să sfîșii această țesătură, iar strădania mea izbîndește, atunci decad în sălbăticie și sufăr pierderi grele, pierd toa-

19 *Griechische Denker,* II, p. 137.

te acele senzații care par să îmbrace solul dur de stîncă al realității cu un înveliș bogat de viață înfloritoare. Pe valoarea înaltă acordată acestei luxuriante, pe prețuirea a tot ceea ce s-ar putea numi valori dobîndite, se sprijină orice rafinament, orice podoabă și grație a vieții, orice înnobilare a instinctelor animale, tot la fel ca și orice exercițiu artistic și orice desfătare legată de artă — tocmai acelea pe care cinicii se străduiau fără scrupul și cruțare să le nimicească. Firește — dar asta nu trebuie să li se recunoască de bunăvoie lor și nici puținilor lor discipoli moderni —, există o graniță dincolo de care nu putem să dăm ascultare guvernării principiului asociativ, fără a fi acuzați de nebunie, sau chiar de superstiția ce se altoiește pe guvernarea fără limite a acestui principiu."[20]

45. Ne-am ocupat atît de amănunțit de problema inerentei și a predicației nu doar pentru că ea reapare în nominalismul și realismul scolastic, ci și pentru că în legătură cu ea nu s-a ajuns încă, și nu se va ajunge vreodată, la împăcare și la echilibru. Căci e vorba și aici, din nou, de opoziția tipică dintre punctul de vedere abstract, în care valoarea determinantă coincide cu însuși procesul de gîndire, și punctul de vedere în care orientarea gîndirii și a simțirii este (conștient sau inconștient) guvernată de obiectul senzorial. în ultimul caz, procesul spiritual este mijlocul ce țintește punerea în valoare a personalității. Nu e de mirare că tocmai filozofia proletară a fost aceea care a adoptat principiul inerentei. Oriunde există suficiente motive de a se pune accentul pe simțirea individuală, gîndirea și simțirea vor deveni critic negative, prin carență de energie pozitiv-creatoare (care este anume orientată către țelurile personale), vor analiza și reduce totul la detaliul concret. Acumularea, astfel rezultată, de lucruri individuale în dezordine va fi în cel mai bun caz subordonată unei vagi unități atotcuprinzătoare, al cărei caracter de deziderat este mai mult sau mai puțin transparent. Acolo însă unde ponderea cade pe procesul spiritual, rezultatul creației spirituale va fi supraordonat multitudinii ca idee. Ideea este cît se poate de depersonalizată; senzația personală însă se transformă

20 *Loc. cit,* II, p. 138.

cît mai mult cu putință în procesul spiritual pe care îl ipostaziază.

46. Și aici trebuie să ne punem în treacăt întrebarea dacă psihologia teoriei platonice a ideilor ne îndreptățește să presupunem că Platon însuși aparține tipului introvertit și dacă psihologia cinicilor și a megaricilor ne îngăduie să-i atribuim pe Antistene, pe Diogene și pe Stilpon tipului extravertit? Un răspuns la această întrebare e absolut imposibil de dat. Pe baza unei extrem de minuțioase cercetări a scrierilor autentice ale lui Platon, ca „documents humains", s-ar putea eventual deduce tipul căruia el personal îi aparține. Eu însumi nu îndrăznesc să formulez în această privință o judecată pozitivă. Dacă cineva ar face dovada că Platon aparține tipului extravertit nu m-ar mira. în ce-i privește pe ceilalți, tradiția este atît de lacunară, îneît o decizie este, după părerea mea, cu neputință de luat. Atîta timp cît cele două moduri de gîndire provin din deplasarea accentului valoric, este firește la fel de posibil ca în cazul unui introvertit senzația personală să fie împinsă din anumite motive în prim-plan și să fie supraordonată gîndirii, în așa fel incit gîndirea să devină critic negativă. în ce-i privește pe extravertit, accentul valoric este la el situat pe relația cu obiectul, dar nu în mod necesar pe relația personală cu acesta. Dacă relația cu obiectul se află în prim-plan, atunci procesul spiritual este deja, ce-i drept, subordonat, dar el nu are caracter destructiv dacă interesul i se îndreaptă doar către natura obiectului și ține la distanță implicarea senzației personale. Avem de a face aici cu conflictul special între principiul inerentei și acela al predicației, ca un caz particular ce își va găsi în cursul cercetării de față o tratare mai adîncită. Particularitatea cazului stă în implicarea pozitivă și negativă a senzației personale. Acolo unde tipul (noțiunea generică) reprimă lucrul individual pînă la a face din el o umbră, tipul, ideea, capătă realitate. Acolo unde valoarea lucrului individual suspendă tipul (noțiunea generică), lucrează dezintegrarea anarhică.

47. Ambele poziții sînt extreme și inechitabile, dar ele creează o imagine a contrariilor care, în ce privește claritatea, nu lasă nimic de dorit și care tocmai prin exagerare subliniază acele trăsături care, într-o formă mai estompată și mai puțin manifestă,

aparţin atît esenţei tipului introvertit, cit şi a celui extravertit, chiar dacă e vorba de personalităţi la care senzaţia personală nu este împinsă pe primul plan. Căci e o mare deosebire de esenţă dacă, de pildă, spiritualul e stăpîn sau este slugă. Stăpînul gîndeşte şi simte altfel decît sluga. Nici măcar o abstractizare avansată a elementelor personale în favoarea valorii generale nu poate elimina cu totul ingerinţele de ordin personal. Şi în măsura în care acestea există, gîndirea şi simţirea cuprind acele tendinţe destructive care provin din autoafirmarea persoanei faţă de caracterul nefavorabil al condiţiilor sociale. Am face însă o mare greşeală dacă, din cauza existenţei tendinţelor personale, am vrea să reducem şi valorile generale la curenţi personali subterani. Aceasta ar fi o pseudopsihologie. Dar există şi aceasta.

b) Problema universaliilor în scolastică

48. Problema celor două moduri de judecată a rămas nerezolvată, căci — *tertium non datur.* Astfel a transmis-o Porphyrios Evului Mediu: „Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistenlia, dicere recusabo" („în ceea ce priveşte noţiunile de gen şi specie, problema este dacă ele sînt substanţiale sau intelectuale, dacă sînt materiale sau imateriale, dacă sînt separate de lucrurile sensibile sau sînt în ele, ori în jurul lor.") Problema a fost, în această formă, preluată de Evul Mediu. Se distinge punctul de vedere platonic, *universalia ante rem,* generalul sau ideea, ca model sau paradigmă a tuturor lucrurilor individuale, existînd (în spaţiul ceresc) total desprins de ele âv ovpxxvicp *xôim,* după cum spune înţeleaptă Diotima într-o convorbire despre „frumos" cu Socrate:

49. „Frumos ce nu se-nfăţişează cu faţă, cu braţe sau cu alte întruchipări trupeşti, frumos ce nu-i cutare gînd, cutare ştiinţă, ce nu sălăşluieşte în altă fiinţă decît sine; nu rezidă într-un vieţuitor, în pămînt, în cer, sau oriunde aiurea; frumos ce rămîne el însuşi întru sine, pururea identic sieşi ca fiind de un singur chip; frumos din care se împărtăşeşte tot ce-i pe lume frumos,

fără ca prin apariția și dispariția obiectelor frumoase el să sporească, să se micșoreze ori să îndure o cît de mică știrbire."[21]

50. Teoriei platonice i s-a opus, după cum am văzut, ipoteza critică, potrivit căreia noțiunile generice sînt simple cuvinte. în acest caz realul este *prius,* idealul este *posterius.* Această opinie este desemnată prin formula *universal ia post rem.*

51. între aceste două concepții se situează aceea mai moderată și mai realistă a lui Aristotel, care poate fi desemnată prin formula *universal ia in re,* care presupune că forma (eîSoq) și substanța coexistă. Punctul de vedere al lui Aristotel este o încercare concretistă de mediere, în perfect acord cu felul de a fi al lui Aristotel. Față de transcendentalismul învățătorului său Platon, a cărui școală a căzut mai apoi pradă unui misticism pitagoreic, Aristotel a fost un om al realității, al realității vremurilor antice, trebuie spus, care cuprindea multe elemente de gîndirc concretă, pe care epocile ulterioare le-au trecut în inventarul spiritului uman. Soluția lui corespunde concretismului acelui *common sense* antic.

52. Aceste trei forme de gîndire oferă și criteriile de împărțire a punctelor de vedere în marea controversă medievală a universaliilor, care a constituit, de fapt, și esența scolasticii. Nu stă în intenția mea — fie și din pricina unei competențe insuficiente — să intru în detaliile acestei dispute. Mă voi mulțumi doar să formulez cîteva sugestii orientative. Controversa s-a iscat o dată cu opiniile lui Johannes Roscellinus, către finele veacului al Xl-lea. Potrivit acestuia, universaliile erau doar *nomina rerum,* nume de lucruri, sau, după cum spune tradiția, *flatus voci.* Pentru el nu existau decît lucruri individuale, indivizi. El era, după cum remarcă potrivit Taylor, „strongly held by the reality of individuals"[22]. Concluzia imediat următoare era aceea de a-i gîndi și pe Dumnezeu doar ca individ și de a dezmembra trinitatea în trei persoane, ceea ce I-a făcut pe Roscellinus să ajungă de fapt

21 *Banchetul,* 211 a, b. [Traducere de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, în: Platon, *Dialoguri,* E.L.U., București, 1968 - *n.* fJ

22 H. O. Taylor, *The Medieval Mind,* vol. II, p. 340; [ținut energic de realitatea individualului" — *n. t.]*

la un triteism. Predominant în epocă, realismul nu putea îngădui aşa ceva; în 1092, la sinodul din Soissons, opiniile lui Roscellinus au fost condamnate. De cealaltă parte se **afla Guillaume** de **Champeaux, profesorul lui Abeľard,** un realist extrem, **dar** de nuanţă aristotelică. **Potrivit** cu opiniile maestrului său, **el** propovăduia că unul şi acelaşi **lucru** poate să existe concomitent în totalitatea sa în diferite lucruri individuale. între lucrurile individuale nu ar fi nici un fel de diferenţă esenţială, ci doar o varietate de „accidente". Această din urmă noţiune caracterizează diferenţele reale dintre lucruri ca fiind întîmplătoare, tot aşa după cum in dogma transsubstanţierii, piinea şi vinul ca atare sînt „accidente".

53. De partea realismului se afla şi Anselm din Canterbury, părintele scolasticii. La el, universaliile sînt situate, pur platonician, în logosul divin. Din perspectiva acestui punct de vedere trebuie înţeleasă şi *dovada,* importantă psihologic, adusă de ci, a *existenţei Iui Dumnezeu,* dovadă denumită *ontologică.* Această dovadă probează existenţa lui Dumnezeu pe baza ideii de Dumnezeu. J.H. Fichte a formulat pe scurt acest argument astfel: „Existenţa ideii unui nedeterminat în conştiinţa noastră demonstrează existenţa reală a acestui nedeterminat."[23] Potrivit opiniei lui Anselm, noţiunea de Fiinţă supremă existentă în intelect include şi calitatea existenţei acesteia („non potest esse in intellectu solo"*). Şi de aici deduce că: „Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster."[24] Slăbiciunea logică a argumentului ontologic este atît de evidentă, îneît sînt necesare explicaţii psihologice în legătură cu motivele care au determinat un spirit ca Anselm să construiască o astfel de argumentaţie. Motivul cel mai la îndemînă trebuie căutat în dispoziţia psihologică generală **a** realismului, respectiv în faptul că atît o clasă

23 *Psychologie,* voi. II, p. 120.

* „Nu poate exista doar în intelect" — *(n.* f.)

24 *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia,* p. 110. [„Există într-adevăr ceva în comparaţie cu care nu ne putem reprezenta nimic mai mare şi acela eşti Tu, Doamne Dumnezeul nostru" — *n. t.]*

anume de oameni, cit și anumite grupuri de oameni puneau accentul valoric, corespunzător curentului vremii lor, pe idee, în așa fel încît pentru ei aceasta reprezenta o valoare reală, respectiv o valoare de viață mai mare decît realitatea lucrurilor individuale. De aceea lor le era pur și simplu imposibil să accepte presupunerea că ceea ce în ochii lor avea cel mai mare preț și cea mai mare însemnătate nu exista și în chip *real.* Ei dețineau dovada cea mai izbitoare a eficienței punctului lor de vedere în faptul că își orientau manifest viața, gîndirea și simțirea pe direcția lui. Față de extraordinara *eficiență* a ideii, care este tocmai o *realitate,* invizibilitatea ei nu îi aducea nici un prejudiciu. Ei aveau o noțiune ideală și nu senzualistică a realității.

54. Un adversar al lui Anselm, contemporan cu el, anume Gaunilo, obiecta deja că reprezentarea frecventă a unei insule fericite și perfecte (un fel de țară a feacilor) nu demonstra în chip necesar și existența reală a acesteia. Obiecție, evident rezonabilă. Astfel de obiecții și altele similare au fost adesea ridicate în cursul secolelor, ceea ce însă nu a împiedicat argumentul ontologic să ființeze pînă în vremea din urmă, reprezentat fiind în veacul al XIX-lea de Hegel, Fichte și Lotze. Astfel de contradicții nu sînt de atribuit unei lipse considerabile de logică sau unei și mai mari orbiri, de o parte ori de alta. A proceda astfel ar fi absurd. Mai degrabă este vorba de diferențe psihologice profunde care se cer identificate și reținute. Presupunerea că ar exista doar o *singură* psihologie, sau doar *un singur* principiu psihologic fundamental, reprezintă o insuportabilă tiranie exercitată de prejudecățile pseudoștiințifice privitoare la insul normal. Se vorbește întruna de om și de „psihologia" lui, dar aceasta este întotdeauna redusă la formula „nu e nimic altceva decît". Tot așa se vorbește mereu de realitate, ca și cum ar exista una singură. Realitate este ceea ce acționează asupra sufletului omenesc, și nu ceea ce unii oameni presupun că acționează și ceea ce ei generalizează în chip tendențios. Oricît de științific s-ar proceda în astfel de cazuri, nu trebuie uitat că știința nu este „summa" vieții și că ea nu reprezintă decît una din atitudinile psihologice posibile, decît una din numeroasele forme de gîndire umană.

55. Argumentul ontologic nu este un argument şi nu este o dovadă, ci constatarea psihologică a faptului că există o clasă de oameni pentru care o anumită idee are eficienţă şi realitate, o realitate care atinge, ca să spun aşa, limita lumii perceptibile. Senzualistul se prevalează de certitudinea „realităţii" sale, după cum omul ideii stăruie asupra propriei realităţi psihologice. Psihologia trebuie să se descurce cu existenţa acestor două (sau a mai multor) tipuri, trebuie să evite, în orice condiţii, să conceapă unul din tipuri drept o neînţelegere venind din partea celuilalt şi nu trebuie niciodată să încerce în mod serios să reducă un tip la altul, ca şi cum orice entitate diferită nu ar fi decît funcţie de un *ce* cunoscut. Ceea ce nu vrea să însemne suspendarea principiului ştiinţific, incontestabil, potrivit căruia „principia explicandi praeter necessitatem non sunt multiplicanda."* Căci necesitatea unei multitudini de principii psihologice explicative există. Abstracţie făcînd de cele spuse aici în favoarea acestei ipoteze, s-ar cuveni să se lămurească orice prin faptul, vrednic de a fi remarcat, că, în ciuda lichidării aparent definitive a argumentului ontologic de către Kant, nu puţini au fost filozofii postkantieni care I-au preluat din nou. Iar astăzi sîntem tot atît de departe, sau chiar mult mai departe, de a înţelege perechile de contrarii — idealism-realism, spiritualism-materialism, inclusiv problemele secundare —, decît a fost Evul Mediu timpuriu, care cel puţin dispunea de o concepţie unitară despre lume.

56. în favoarea dovezii ontologice nu există nici un argument logic care să corespundă intelectului modern. Argumentul ontologic nu are în sine nimic de a face cu logica, el este, în forma în care ni I-a lăsat Anselm în istorie, o *realitate psihologică,* ulterior intelectualizat sau raţionalizat, ceea ce, firește, fără *petitio principii* sau fără alte sofisme nu s-ar fi putut înfăptui. Dar tocmai în aceasta se vădeşte valabilitatea de nezdruncinat a argumentului, în faptul că el există, şi că un *consensus gentium* îl probează ca pe o realitate general admisă. De luat în calcul este realitatea, şi nu sofismul argumentării ei, întrucît eroarea

* „Exceptind necesitatea, principiile explicative nu sînt multiplicabile" *(n. t.).*

argumentului ontologic vine din aceea că el urmărește o demonstrație logică acolo unde este vorba de cu mult mai mult decît atîta; anume, de o realitate psihologică a cărei apariție și eficiență sînt atît de copleșitor de evidente, încît nu mai au nevoie de nici un fel de argumentare. *Consensus gentium* dovedește că Anselm avea dreptate atunci cînd constata că Dumnezeu *este,* pentru că este gîndit. Aici e un adevăr evident, ba chiar nimic altceva decît o propoziție de identitate. Demonstrația „logică" este inutilă și în plus este fatală, în măsura în care Anselm ține să demonstreze realitatea concretă a ideii sale de Dumnezeu. El afirmă: „Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re"[25] (Există deci, fără îndoială, ceva, dincolo de care nu poate fi gîndit nimic mai mare, nici în intelect, nici în lucru [concretețe, „realitate"]). Noțiunea de „res" se afla situată în viziunea scolasticii la aceeași înălțime ca noțiunea de gînd. Astfel, Dionisie Areopagitul, ale cărui scrieri au exercitat o influență importantă asupra filozofiei Evului Mediu timpuriu, distingea *entia rationalia, intellectualia, sensibilia, simpliciter existentia* (entități raționale, intelectuale, perceptibile, pur și simplu existînde). Toma din Aquino numește „res", „quod est in anima" („ceea ce e în suflet"), dar și „quod est extra animam" („ceea ce este în afara sufletului"). Această remarcabilă apropiere lasă să se întrevadă, în concepția proprie acelor vremuri, urmele concreteței („realității") primitive a gîndului. Din perspectiva acestei stări de spirit se înțelege ușor și psihologia argumentului ontologic. Ipostazierea ideii nu reprezenta deloc un pas esențial înainte, ci era pur și simplu un ecou al senzorialității primitive a gîndului. Argumentul contrar al lui Gaunilo nu este din punct de vedere psihologic suficient, prin faptul că și ideea unei insule fericite apare frecvent, așa cum dovedește *consensus gentium,* ea fiind însă, cert, mai puțin eficientă decît ideea de Dumnezeu, căreia îi revine, drept urmare, o „valoare de realitate" mai înaltă.

---

25 *Loc. cit.,* p. 109.

57. Toți cei care au preluat ulterior argumentul ontologic au căzut, cel puțin în principiu, în eroarea lui Anselm. Argumentarea lui Kant[26] ar trebui socotită definitivă. Ne vom referi de aceea, pe scurt, la ea. După Kant, „conceptul unei ființe absolut necesare este un concept pur al rațiunii, adică o simplă idee a cărei realitate obiectivă nu e nici pe departe dovedită prin faptul că rațiunea are nevoie de ea."

58. Dar „necesitatea necondiționată a judecăților nu este o necesitate absolută a lucrurilor. Căci necesitatea absolută a judecății este doar o necesitate condiționată a lucrului sau a predicatului în judecată."

59. Puțin mai înainte, Kant menționase ca exemplu de judecată necesară faptul că un triunghi are trei unghiuri. La această propoziție se referă atunci cînd continuă: „Judecata precedentă nu afirma că trei unghiuri sînt absolut necesare, ci că, dacă este dată condiția că un triunghi există (este dat), atunci în mod necesar există (în el) și trei unghiuri. Cu toate acestea, necesitatea logică a dovedit o atît de mare putere de iluzie, încît după ce ne-am format despre un lucru un concept *a priori* astfel încît, după părerea noastră, existența să fie cuprinsă în sfera lui, de aici s-a crezut că se poate conchide cu certitudine că, deoarece existența este atribuită în mod necesar obiectului acestui concept, adică în condiția că eu pun acest obiect ca dat (ca existînd), atunci și existența lui este pusă în mod necesar (după regula identității) și că, în consecință, această ființă este ea însăși absolut necesară, fiindcă existența ei este gîndită în același timp într-un concept arbitrar admis și cu condiția că eu pun obiectul lui." Puterea iluziei, la care Kant face aluzie aici, nu e nimic altceva decît *puterea* primitivă, *magică a cuvîntului,* proprie în chip tainic și noțiunii. A fost necesară o lungă evoluție pînă ce oamenii au înțeles temeinic *că flatus voci,* cuvîntul, nu înseamnă și nu produce de fiecare dată realitate. Dar faptul că anumite

26 Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* [Pentru citatele care urmează din această lucrare v. ediția românească *Critica rațiunii pure.* Traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, pp. 475, 476-477 - *n. t.]*

minți și-au dat seama de acest lucru nu a fost nici pe departe în măsură să stîrpească din toate capetele ideea superstițioasă de forță inerentă noțiunii formulate. Evident, este în această superstiție „instinctivă" ceva care nu vrea să fie stîrpit, pentru că prezintă o legitimitate existențială, căreia însă pînă acum nu i s-a acordat suficientă atenție. Paralogismul (concluzia eronată) se introduce în același fel în argumentul ontologic, adică printr-o iluzie, explicată de Kant după cum urmează: el vorbește mai întîi despre afirmația privitoare la „subiecte absolut necesare", de al căror concept este intim legat conceptul de existență pur și simplu și care deci nu pot fi suprimate fără contradicție internă. Acest concept ar fi acela al „ființei infinit reale". „Această ființă, spuneți voi, are toată realitatea și voi sînteți îndreptățiți să admiteți ca posibilă o astfel de ființă [...]. însă în realitatea totală este cuprinsă și existența, deci existența este inclusă în conceptul de posibil. Iar dacă acest lucru este suprimat, este suprimată și posibilitatea internă a lucrului, ceea ce este contradictoriu. Răspund: voi ați și comis o contradicție cînd ați strecurat în conceptul unui lucru pe care ați voit să-i gîndiți numai în ce privește posibilitatea lui, conceptul existenței lui, indiferent sub ce nume ascuns. Dacă vă îngăduim acest lucru, voi ați cîștigat în aparență, dar în realitate n-ați spus nimic; căci voi ați comis o simplă tautologie."[27]

60. „A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai poziția unui lucru sau a unor anumite determinări în sine. în folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăți. Judecata: *Dumnezeu este atotputernic* conține două concepte care își au obiectele lor. Dumnezeu și atotputernicia; micul cuvînt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul *în relație* cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui (dintre care face parte și atotputernicia) și zic: *Dumnezeu este* sau este un Dumnezeu, eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatele lui, și anume *obiec-*

27 ***Kritik der reinen Vemunft. [Ed cit.,* p. 478 - *n. t.***

tul, în relație cu *conceptul* meu. Ambele trebuie să conțină exact același lucru, și de aceea la conceptul care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult prin faptul că eu gîndesc obiectul lui ca absolut dat (prin expresia: el este). Și astfel, realul nu conține nimic mai mult deck simplul posibil. O sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decît o sută de taleri posibili."

61. „Dar la averea mea, o sută de taleri reali înseamnă mai mult decît simplul concept despre o sută de taleri (adică a posibilității lor)."

62. „Oricare ar fi deci conținutul și sfera conceptului nostru despre un obiect, totuși trebuie să ieșim din el pentru a-i atribui existența. La obiectele simțurilor se realizează aceasta prin legătura cu vreuna din percepțiile mele după legi empirice, dar pentru obiectele gîndirii pure nu există absolut nici un mijloc de a cunoaște existența lor, deoarece ea ar trebui cunoscută complet *a priori;* însă conștiința noastră despre orice existență (fie nemijlocit prin percepție, fie prin raționamente care leagă ceva cu percepția) aparține cu totul unității experienței; și o existență în afara acestui cîmp nu poate fi declarată, desigur, în mod absolut ca imposibilă, ea însă este o supoziție pe care nu o putem justifica prin nimic."[28]

63. Această lungă rememorare a analizei fundamentale a lui Kant mi s-a părut necesară, tocmai deoarece găsim aici cea mai pură distincție între *esse in intellectu* și *esse in re.* Hegel i-a reproșat lui Kant că noțiunea de Dumnezeu nu poate fi comparată cu o sută de taleri imaginari. Dar, după cum spune pe bună dreptate Kant, logica face abstracție de orice conținut, căci altminteri, dacă ar prevala un conținut oarecare, ea ar înceta să mai fie logică. între variantele sau-sau ale unei alternative, adică din punctul de vedere al logicii, ca întotdeauna, *nu* există o a treia posibilitate. Dar între „intellectus" și „res" există și „anima", iar acest „esse in anima" face întreaga argumentare ontologică inutilă. Kant însuși a întreprins în *Kritik der praktischen Vernunft* încercarea generoasă de a-i onora prin reflecție filozofică pe „esse in anima". El îl introduce acolo pe Dumnezeu ca

28 *Kritik der reinen Vernunft. [Ed. cit.,* pp. 480, 481 - *n. t.*\

postulat al raţiunii practice, care rezultă din respectul cunoscut *a priori* „pentru legea morală ca mobil necesar, vizînd bunul suprem şi ca premisă decurgînd de aici a realităţii obiective a aceleiaşi".[29]

64. „Esse in anima" este o stare de fapt psihologică, în legătură cu care se cere doar precizat dacă apare o dată, de mai multe ori sau în chip universal în psihologia umană. Starea de fapt numită Dumnezeu şi formulată drept „bunul suprem" semnifică, aşa cum indică şi termenii, valoarea sufletească cea mai înaltă sau, cu alte cuvinte, reprezentarea căreia i se conferă sau îi revine efectiv importanţa cea mai mare şi generală în raport cu determinarea acţiunii şi gîndirii noastre. în limbajul psihologiei analitice, noţiunea de Dumnezeu coincide cu acel complex de reprezentări care, corespunzător definiţiei de mai sus, concentrează în sine cea mai mare cantitate de libido (energie psihică). Drept urmare, noţiunea de Dumnezeu a sufletului ar fi efectiv diferită în funcţie de individ, ceea ce corespunde, de altfel, experienţei. Dumnezeu nu este nici măcar în idee o fiinţă stabilă, cu atît mai puţin în realitate. Căci cea mai înaltă valoare activă a sufletului uman este, după cum se ştie, foarte diferit localizată. Există unii, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία , al căror Dumnezeu este pîntecul *(Epistola Sf. Apostol Pavel către Filipeni,* 3, 19), banul, ştiinţa, puterea, sexualitatea etc. Psihologia individului se deplasează, cel puţin in ce priveşte trăsăturile ei fundamentale, în funcţie de localizarea bunului suprem, în aşa fel îneît o „teorie psihologică", întemeiată exclusiv pe un instinct fundamental oarecare, de exemplu, pe lăcomia de putere sau pe sexualitate, aplicată unui individ de altă orientare nu va putea niciodată explica adecvat decît trăsături de importanţă secundară.

c) încercarea de unificare a lui Abélard

65. Nu este lipsit de interes să se examineze felul în care scolastica a încercat să stingă controversa universaliilor şi să creeze un echilibru între opoziţiile tipologice, despărţite prin *tertium non datur.* Această încercare de echilibrare este opera lui Abélard, a acelui bărbat nefericit care, ars de iubire pentru

29 *Kritik der praktischen Vernunft,* I, II, III, p. 159.

Héloîse, a trebuit să-şi plătească pasiunea cu pierderea virilităţii. Cine cunoaşte viaţa lui Abélard ştie în ce măsură propriul său suflet adăpostea acele perechi de contrarii a căror reconciliere filozofică îi stătea atît de mult la inimă. Rémusat[30] îl caracterizează pe Abelard drept un eclectic care, deşi a criticat şi a respins toate teoriile formulate pe seama universaliilor, a preluat totuşi „din ele tot ceea ce era adevărat şi rezistent". Scrierile lui Abélard sînt, în segmentul în care se referă la universalii, greu accesibile şi confuze, căci autorul lor cîntăreşte continuu toate argumentele şi toate aspectele; şi tocmai faptul că nu a dat întîietate nici unui punct de vedere declarat, ci a încercat să înţeleagă şi să împace contrariile, a făcut ca nici discipolii săi să nu îl înţeleagă corect. Unii I-au interpretat ca fiind nominalist, alţii ca fiind realist. Această neînţelegere este caracteristică, deoarece e mult mai uşor să gîndeşti corespunzător cu un anume tip, rămînînd logic şi consecvent în interiorul lui, decît să gîndeşti corespunzător ambelor tipuri, în absenţa unei poziţii intermediare.

Atît curentul nominalist, cît şi curentul realist conduc, fiecare în parte, la rigoare, claritate şi unitate. încercarea de a cîntări şi echilibra opoziţiile duce însă la confuzie şi la o concluzie care în raport cu sensul tipurilor este nesatisfăcătoarc, deoarece nu poate mulţumi pe deplin nici pe unul, nici pe celălalt. Rémusat a extras din scrierile lui Abélard o întreagă serie de afirmaţii contradictorii în legătură cu subiectul de faţă. El exclamă: „Faut-il admettre, en effet, ce vaste et incohérent ensemble de doctrines dans la tête d'un seul homme, et la philosophie d'Abelard est-elle le chaos?"[31]

66. De la nominalism, Abélard preia adevărul potrivit căruia universaliile sînt „cuvinte", în sensul de convenţii spirituale exprimate prin limbă; preia mai departe adevărul după care un lucru nu este în realitate nimic general, ci întotdeauna ceva particular, iar substanţa nu e niciodată universală, ci individuală.

30 Charles de Rémusat, *Abilard.*

31 *Loc. cit.,* t. II, p. 119. [„E într-adevăr de admis acest ansamblu vast şi incoerent de doctrine în mintea unui singur om, şi să fie oare filozofia lui Abelard acest haos?" — *n. t.*]

De la realism, împrumută adevărul după care „genurile" și „speciile" sînt îmbinări de factori individuali și de lucruri individuale, în **temeiul asemănărilor lor incontestabile. Punctul** de vedere mediator este pentru el *conceptualismul,* care se cuvine înțeles ca o funcție ce conferă inteligibilitate obiectelor individual percepute, care le clasifică pe acestea în baza asemănării dintre ele în genuri și specii și care le aduce astfel de la multitudinea lor absolută la o relativă unitate. Pe cît de indubitabile sînt multitudinea și varietatea lucrurilor individuale, pe atîta este și existența similitudinilor care face posibilă reunirea lor în concept. Pentru acela care, psihologic vorbind, este precumpănitor axat pe perceperea asemănării dintre lucruri, noțiunea colectivă este, ca să spun așa, dată, adică se impune expres, cu evidența de nedezmințit a percepției senzoriale. Aceluia însă care este psihologic orientat pe perceperea mai cu seamă a diferenței dintre lucruri, asemănarea acestora nu îi este intuitiv dată, ci doar diversitatea lor care i se impune cu aceeași evidență cu care i se impune celuilalt asemănarea. S-ar zice că *empatia (Einfiihlung) cu obiectul* este acel proces psihologic care pune într-o lumină deosebit de puternică tocmai deosebirea dintre un obiect și altul, iar *abstragerea din obiect* este acel proces destinat în mod special să treacă peste deosebirea reală dintre obiectele individuale, în favoarea asemănării generale dintre ele, care este temelia însăși a ideii. Empatia și abstragerea reunite dau acea funcție care stă la baza noțiunii de conceptualism. Acesta se sprijină pe funcția psihologică, singura posibilitate reală de anulare a divergenței dintre nominalism și realism și de readucere a lor într-o singură matcă.

67. Deși Evul Mediu știa să spună cuvinte mari despre suflet, nu dispunea de nici un fel de psihologie, aceasta fiind, în genere, **una din** cele **mai** noi **științe. Dacă ar fi existat pe atunci psihologia, Abelard ar fi ridicat pe** „esse **in anima" la rangul** unei **formule** mediatoare. Ceea ce **Rémusat** a **înțeles perfect:** „Dans **la** logique **pure, Ies universaux ne sont que Ies termes d'un lan**gage de **convention. Dans la physique, qui est pour lui plus transcendante qu'expérimentale, qui est sa véritable ontologie,** Ies **genres et Ies** espèces se **fondent sur la manière dont Ies êtres**

sont réellement produits et constitués. Enfin, entre la logique pure et la physique, ii y a un milieu et comme **une** science **mi**toyenne, **qu'on peut** appeler une psychologie, où Abélard recherche comment s'engendrent nos concepts, et retrace toute cette généalogie intellectuelle des êtres, tableau ou symbole de leur hiérarchie et de leur existence réelle."[32]

68. Chiar dacă şi-au lepădat haina scolastică şi au apărut într-o nouă travestire, *universalia ante rem* şi *post rem* au rămas obiect de controversă pentru toate secolele care au urmat. în esenţă era vorba de aceeaşi veche problemă. De-a lungul timpului, încercările de soluţionare a ci au făcut să se aplece balanţa cînd de partea realismului, cînd de cea a nominalismului. Scientismul veacului al XIX-lea a împins din nou problema în direcţia nominalistă, după ce filozofia de la începutul aceluiaşi veac dăduse în cel mai înalt grad satisfacţie realismului. Dar opoziţiile nu mai sînt acum atît de acuzate ca pe vremea lui Abélard. Dispunem de o psihologie, de o ştiinţă mediatoare, capabilă să îmbine în mod unic ideea şi obiectul, fără a Ic forţa în nici un fel. Această posibilitate ţine de esenţa psihologiei, dar nimeni nu poate să afirme că pînă acum psihologia şi-ar fi îndeplinit această misiune. în acest sens, trebuie să dăm dreptate afirmaţiei lui Rémusat după care: „Abélard a done triomphé; car, malgré Ies graves restrictions qu'une critique clairvoyante découvre dans le nominalisme ou le conceptualisme qu'on lui impute, son esprit est bien l'esprit moderne â son origine. II l'annonce, ii le devance, ii le promet. La lumière qui blanchit au matin l'horizon est déjà celle de l'astre encore invisible qui doit éclairer le monde."[33]

---

32 *Loc. cit.,* t. II, p. 112. [„în logica pură universaliile nu sînt decît termenii unui limbaj convenţional. în fizică — pentru el, mai degrabă transcendentă decît experimentală —, adevărata lui ontologie, genurile şi speciile se întemeiază pe felul în care fiinţele sînt într-adevăr produse şi constituite. în fine, între logica pură şi fizică, există un punct la jumătatea drumului şi oarecum o ştiinţă mediană, care poate fi numită psihologie, şi în care Abélard cercetează felul în care iau naştere conceptele noastre şi trasează toată această genealogie intelectuală a fiinţelor, tablou sau simbol al ierarhiei şi al existenţei lor reale" — *n. t]*

33 *Loc. cit.,* t. II, p. 140. [„Prin urmare, Abélard a triumfat; căci în ciuda gravelor restricţii pe care critica lucidă le descoperă în nominalismul sau con-

69. Pentru acela care trece cu vederea existența tipurilor psihologice, iar prin aceasta, faptul că adevărul unuia dintre tipuri reprezintă eroarea celuilalt, strădania lui Abélard nu înseamnă mai mult decît o arguție scolastică în plus. Dar dacă recunoaștem existența ambelor tipuri, încercarea lui Abélard capătă pentru noi o importanță considerabilă. Abélard caută punctul de vedere intermediar în *sermo,* prin care înțelege nu atît „discursul", cît propoziția formată, alcătuită în vederea unui sens anume, deci o definiție care uzează, în scopul fixării sensului ei, de mai multe cuvinte. El nu vorbește despre *verbum,* căci în accepția nominalismului acesta nu este decît vox, *flatus voci.* Or, marea prestație psihologică a nominalismului antic, ca și a celui medieval, tocmai în aceasta rezidă, în faptul de a fi dezarticulat temeinic identitatea primitivă, magică sau mistică dintre cuvînt și realitatea obiectivă, prea temeinic pentru tipul uman care își are rădăcinile nu în obiecte, ci în abstragerea ideii despre obiecte. Abelard era un spirit prea larg spre a fi putut trece cu vederea valoarea nominalismului. Oricum, pentru el, cuvîntul era *vox,* în schimb, propoziția, în limbajul lui *sermo,* însemna cu mult mai mult, căci aducea cu sine un sens constituit, descria elementele comune, ideale, gîndite, percepute prin gîndire ale obiectelor. în *sermo,* și numai acolo, trăia universalul. Din acest motiv ușor de înțeles, Abelard a fost socotit și nominalist, evident, pe nedrept, căci pentru el, universalul avea o realitate mai mare decît cuvîntul.

70. Exprimarea conceptualismului îl va fi costat scump pe Abélard, căci doctrina se agregase în mod necesar din contradicții. Un epitaf la adresa lui, păstrat într-un manuscris din Oxford, ne dă, cred, o idee perfectă despre caracterul paradoxal al învățăturii sale:

Hie docuit voces cum rebus significare,
Et docuit voces res significando notare;

---

ceptualismul ce i se impută, spiritul său este tocmai spiritul modern la obîrșia sa. El îl anunță, îl anticipează, îl făgăduiește. Lumina care albește orizontul în zori este deja aceea a astrului încă invizibil care trebuie să lumineze lumea" - *n. t.)*

Errores generum correxit, ita specierum.
Hie genus et species in sola voce locavit,
Et genus et species sermones esse notavit.

.....

Sic animal nullumque animal genus esse probatur,
Sic et homo et nullus homo species vocitatur.[34]

71. Opoziția abia dacă se poate sintetiza altminteri decît prin paradox, în măsura în care se tinde către o expresie care să se sprijine, în principiu, pe unul din cele două puncte de vedere, în cazul de față pe punctul de vedere intelectual. Nu trebuie să uităm că diferența fundamentală dintre nominalism și realism este nu doar de natură logică intelectuală, ci și psihologică, aceasta din urmă reductibilă în cele din urmă la o deosebire tipică de atitudine psihologică, atît față de obiect, cit și față de idee. Acela a cărui atitudine este ideală va sesiza totul și va reacționa la tot din unghiul de vedere al ideii. Acela care este însă orientat pe direcția obiectului va sesiza și va reacționa din unghiul de vedere al senzațiilor sale. Abstracția îl interesează abia în al doilea rînd, motiv pentru care tot ceea ce trebuie să fie gîndit pe marginea obiectelor i se pare mai puțin important, și invers, celuilalt. Insul branșat pe obiect este, firește, nominalist — „numele e vorbă goală și fum" —, în măsura în care nu s-a deprins încă să-și compenseze atitudinea orientată pe direcția obiectului. El se transformă, dacă are abilitatea necesară, într-un logician riguros care nu își află perechea în exactitate, metodă și ariditate. Cel orientat ideal este, firește, logic, motiv pentru care, de fapt, el nu poate înțelege și aprecia manualul de logică. Dezvoltarea compensatorie transformă acest tip, așa cum am vă-

34 Acesta ne-a învățat că, doar împreună cu lucrurile, cuvintele *[illegible]*;
Și ne-a învățat că semnificînd, cuvintele desemnează lucruri;
A corectat erorile de gen, la fel pe cele de specie.
Acesta a așezat genul și specia într-un singur cuvînt
Și a observat că gen și specie sînt tui fel de a spune

.....

Așa se dovedește că ființă și nici o ființă constituie un gen
Așa și om și nici un om se numește specie.

zut în cazul lui Tertullian, într-un om al sentimentului, ale cărui simțiri rămîn însă în orbita ideilor sale. Cel transformat prin compensare în logician rămîne însă cu lumea sa de idei în orbita obiectelor.

72. Cu aceste observații ajungem la partea slabă a gîndirii lui Abelard. Soluția sa este unilaterală. Dacă în cazul opoziției dintre nominalism și realism ar fi vorba doar de o confruntare logico-intelectuală, atunci s-ar putea pune întrebarea de ce în final nu ar fi posibilă și o altă formulare în afară de cea paradoxală. Pentru că este vorba însă de o opoziție psihologică, atunci orice formulare unilaterală, logic-intelectuală trebuie să se sfîrșească în paradox. „Sic et homo et nullus homo species vocitatur." Expresia logic intelectuală este absolut incapabilă, fie și ca *sermo,* să ne ofere acea formulă mediană capabilă să dea seama, în mod egal, de esența celor două poziții psihologice opuse, căci ea vine în întregime din direcția abstractă și ignoră cu desăvîrșire realitatea concretă.

73. Orice formulare logic-intelectuală — oricît de perfectă — deposedează impresia pe care o lasă obiectul de vivacitatea și imediatitatea ce îi sînt proprii. Ea trebuie să procedeze astfel, spre a se putea constitui ca atare. Dar în felul acesta se pierde tocmai ceea ce, pentru punctul de vedere extravertit, este esențial, anume raportarea la obiectul real. Nu există de aceea nici o posibilitate de a găsi în direcția uneia sau a alteia dintre atitudini o formulă unificatoare, întrucîtva mulțumitoare. Și totuși omul nu poate — chiar dacă spiritul său poate — să stăruie în acest conflict care nu este doar o problemă de filozofie îndepărtată, ci una a raporturilor repetate, de zi cu zi, ale omului cu sine însuși și cu lumea din jur. Și pentru că, de fapt, despre această problemă este vorba, conflictul nici nu poate fi rezolvat printr-o discuție argumentată nominalist sau realist. Este nevoie de soluția unui al treilea punct de vedere mediator. Lui *esse in intellectu* îi lipsește realitatea palpabilului, lui *esse in re* îi lipsește spiritul. Ideea și lucrul se întîlnesc însă în psihicul omului, care ține cumpăna între ele. Ce este în definitiv ideea, dacă psihicul nu îi mijlocește o valoare vie? Și ce este lucrul obiectiv, dacă psihicul îi retrage forța ce condiționează impresia senzo-

rială? Ce este realitatea, dacă ea nu există în noi înşine, dacă nu *esse in animal* Realitatea vie nu este dată în chip exclusiv nici prin atitudinea obiectivă, reală a lucrurilor, nici prin formula ideii, ci doar prin îmbinarea amîndurora în procesul psihologic viu, prin *esse in anima.* Doar prin activitatea vitală, particulară a psihicului, percepţia senzorială atinge acea adîncime a impresiei, iar ideea acea forţă eficientă care sînt, amîndouă, părţi componente indispensabile ale unei realităţi vii. Această activitate proprie psihicului, care nu se poate explica nici ca reacţie reflexă la stimuli senzoriali, nici ca organ executiv al ideilor eterne, este, ca orice proces vital, un act creator neîntrerupt. Nu pot denumi această activitate altminteri decît prin termenul *6c fantezie.* Fantezia este tot atît de mult sentiment pe cît este gînd, tot atît de mult intuiţie pe cît este senzaţie. Nu există nici o funcţie a psihicului care să nu se lege indistinct prin ea de celelalte funcţii psihice. Ea ne apare cînd drept ceva primordial, cînd drept produsul ultim şi cel mai cutezător al sintezei tuturor facultăţilor. De aceea fantezia îmi pare a fi expresia cea mai limpede a activităţii psihice. Ea este înainte de toate activitatea creatoare din care izvorăsc răspunsurile la toate întrebările rezolvabile, ea este mama tuturor posibilităţilor în care sînt viu îmbinate, asemenea tuturor contrariilor psihologice, lumea dinăuntru şi cea din afară. Fantezia a fost şi este întotdeauna puntea de legătură între revendicările ireconciliabile ale obiectului şi ale subiectului, ale extraversiei şi ale introversiei. Doar în fantezie sînt reunite ambele mecanisme.

74. Dacă Abėlard ar fi ajuns pînă la cunoaşterea deosebirii psihologice dintre cele două puncte de vedere, el ar fi trebuit să se refere la fantezie în vederea formulării expresiei unificatoare. Dar în imperiul ştiinţei, fantezia este tabu, la fel şi sentimentul. Dacă vom identifica însă natura psihologică a opoziţiei fundamentale, psihologia se va vedea silită să recunoască nu doar punctul de vedere al sentimentului, ci şi pe acela al fanteziei mediatoare. Aici însă intervine marea dificultate: în cea mai mare măsură fantezia este un produs al inconştientului. Ea cuprinde, firește, componente conştiente, dar este în esenţă involuntară şi se opune, de fapt, ca o prezenţă străină, conţinutului conştiin-

ței. Aceste calități, fantezia le are în comun cu visul, care însă este într-o măsură și mai mare involuntar și straniu.

75. Raportul omului cu fantezia este în bună parte determinat de raportul său cu inconștientul în genere. La rîndu-i, această din urmă relație este determinată de spiritul vremii. După gradul de predominanță a raționalismului, individul va fi mai mult sau mai puțin înclinat să se lase în voia inconștientului și a produselor acestuia. Creștinismul manifestă tendința certă, de altfel ca orice formă închisă de religie, de a reprima pe cît posibil inconștientul individului și de a-i paraliza astfel fantezia. în locul lor, el oferă viziuni simbolice cu relief solid, destinate să înlocuiască total inconștientul individului. Reprezentările simbolice ale tuturor religiilor sînt figurări de procese inconștiente în forme tipice, general obligatorii. învățătura religioasă oferă informații așa zicînd definitive despre „lucrurile" ultime, despre spațiul situat dincolo de conștiința umană. De cîte ori avem posibilitatea să urmărim apariția unei religii, observăm că figurile doctrinei îi apar chiar întemeietorului ei drept revelații, deci concretizări ale fanteziei sale inconștiente. Formele izvorîte din inconștientul acestuia sînt declarate general valabile și înlocuiesc astfel fanteziile individuale ale altora. *Evanghelia după Matei* ne-a păstrat un fragment privind acest proces din viața lui Cristos: în relatarea ispitirii, vedem cum ideea de regalitate se ridică din inconștientul lui Cristos sub forma vedeniei diavolului care îi oferă puterea peste împărățiile lumii. Dacă Cristos ar fi înțeles greșit, concretistic, această fantezie, interpretînd-o în sens propriu, am fi avut un nebun în plus pe lume. Dar el și-a respins concretismul fanteziei și și-a făcut intrarea în lume ca un rege peste împărățiile *cerului.* Nu a fost un paranoic, cum de altfel s-a văzut din chiar succesul său. Opiniile exprimate ocazional în acest sens din direcție psihiatrică nu sînt decît ridicole palavre raționaliste, străine de înțelegerea unor astfel de fenomene din istoria omenirii. Forma sub care Cristos a înfățișat lumii conținutul inconștientului său a fost preluată și declarată universal obligatorie. Toate fanteziile individuale și-au pierdut astfel valabilitatea și valoarea, devenind chiar obiect de persecuție, așa cum o dovedesc destinul mișcării gnostice, ca și acela

al ereticilor de mai tîrziu. întocmai spune și profetul **Ieremia** (23: 16, **25-28)**[35]**:**

„Așa zice Domnul Savaot: «Nu ascultați de cuvintele proorocilor, care vă profețesc, că vă înșală, povestindu-vă *închipuirile inimii lor* [subl. lui C.G. Jung] și nimic din cele ale Domnului.»"

„Am auzit ce zic prooroci care profețesc minciuni în numele Meu. Ei zic: «Am visat, am văzut în vis.»"

„Pînă cînd proorocii aceștia vor spune minciuni și vor vesti înșelătoria inimii lor?"

„Cred ei cu visele lor, pe care și le povestesc unul altuia, să facă uitat poporului Meu, numele Meu, așa cum au uitat părinții lor numele Meu pentru Baal?"

„Proorocul care a văzut vis, povestească-1 ca vis, iar cel ce are cuvîntul Meu să spună cuvîntul Meu adevărat. Ce legătură poate fi între pleavă și grăuntele de griu curat, zice Domnul?"

76. Tot așa, vedem cum în Evul Mediu, episcopii se străduiau cu zel să stîrpească efectele inconștientului individual al călugărilor. Informații deosebit de prețioase ne oferă în această privință arhiepiscopul Atanasie[36] din Alexandria în biografia Sfîntului Anton. Aici el descrie, spre a fi de învățătură călugărilor săi, aparițiile și vedeniile, primejdiile sufletului, care îl asaltează pe cel care se roagă și postește în singurătate. El îi învață cît de abil se travestește diavolul pentru a-i prinde pe sfinți în capcană. Diavolul este, firește, glasul propriului inconștient al anahoretului care se revoltă împotriva reprimării violente a naturii individuale. Citez mai jos cîteva pasaje din această carte greu accesibilă. Ele arată limpede felul sistematic în care inconștientul a fost înăbușit și devalorizat:

---

35 Citatele provin din *Biblia sau Sf. Scriptură.* [Tipărită cu aprobarea Sfintului Sinod, București, 1968. La aceeași ediție trimit și celelalte citate biblice din cuprinsul lucrării de față, cu excepția acelor cazuri în care ara reprodus — și menționat ca atare — versiunea lui Vasile Radu și Gala Galaction (1938), mai apropiată episodic de varianta germană a lui Luther, respectiv latină, utilizată de Jung - *n. t.*\

36 *Life of St. Antony* in *The Book of Paradise* by Palladius, Hieronymus etc. Editor, E.A. Wallis Budge.

77. „Există răstimpuri în care nu vedem pe nimeni și totuși auzim zgomotul lucrărilor diavolești, și e ca și cum cineva ar cînta un cîntec cu glas tare, și în alte răstimpuri e ca și cum am auzi cuvintele Sfintei Scripturi, ca și cum o ființă vie i-ar repeta cuvintele, și sînt întocmai acelea pe care le-am auzi, dacă cineva ar citi din carte (din Biblie). Și s-a întîmplat chiar ca ei (diavolii) să ne smulgă de la rugăciunea de seară și să ne împingă să ne sculăm. Și ne amăgesc înfățișîndu-ni-se cu chipuri asemănătoare călugărilor sau acelora care jelesc (adică pustnicilor). Și se apropie de noi, ca și cum ar veni de departe, și încep să spună cuvinte potrivite a scădea înțelegerea celor slabi de înger: «Este acuma o lege asupra întregii făpturi ca să iubim pustiirea, dar noi n-am fost în stare, prin voința lui Dumnezeu, să intrăm în casele noastre, cînd am ajuns la ele, și să facem ceea ce e drept.» Iar dacă nu izbutesc să-și impună astfel voința, renunță la această înșelăciune și se slujesc de alta, zicînd: «Cum poți tu să trăiești? Căci ai păcătuit și ai săvîrșit în multe privințe nedreptăți. Crezi că duhul nu mi-a dezvăluit ce-ai făcut, sau crezi că nu știu că ai făcut asta și asta?» De aceea, dacă un frate cu mintea simplă crede astfel de lucruri și simte înlăuntrul său că într-adevăr el așa a făcut, cum i-a spus Cel Rău, și dacă ci nu are habar de viclenia demonului, atunci duhul lui se va tulbura, va deznădăjdui și va suferi o cădere. Iubiții mei, nu trebuie să ne înspăimînte toate acestea, dar să ne temem atunci cînd diavolii încep să vorbească mai mult despre lucruri adevărate și să-i mustram apoi necruțător [...]. De aceea, să ne păzim, ca să nu ne plecăm urechile la vorbele lor, chiar dacă vorbele pe care le spun sînt vorbe adevărate. Căci ar fi o rușine pentru noi să ne fie învățători aceia care s-au ridicat împotriva lui Dumnezeu. Să ne îmbrăcăm, frați ai mei, în platoșa dreptății și să ne acoperim cu coiful mîntuirii, iar în clipa luptei să slobozim din cugetul credinței, ca dintr-un arc întins, săgeți duhovnicești. Căci ei (diavolii) nu sînt nimic, și chiar dacă ar fi ceva, puterea lor nu ar avea nimic într-însa care i-ar îngădui să se împotrivească forței crucii."

78. Anton povestește: „Odată mi-a apărut un diavol avînd o purtare cu deosebire trufașă și fără rușine, și mi-a apărut în față

cu larma tumultuoasă a unei mulțimi de norod și a cutezat să-mi spună: «Eu și tocmai eu sînt puterea lui Dumnezeu; eu și tocmai eu sînt domnul lumilor." Și mi-a spus mai departe: «Ce voiești ca să-ți dau? Cere și vei primi!» Atunci am suflat asupra lui și I-am respins în numele lui Cristos [...]. în altă împrejurare, cînd posteam, mi-a apărut Vicleanul, sub chipul unui frate care aducea pîine și a început să-mi dea sfaturi, zicînd: «Ridică-te și potolește-ți inima cu pîine și apă și odihnește-te un pic după truda ta nemăsurată, doar ești om și oricît de sus ai fi, nu ești înveșmîntat decît cu trup muritor și ar trebui să te temi de boli și de mîhnire.» I-am ascultat vorbele, mi-ani păstrat liniștea și m-am ferit să-i răspund. Am îngenuncheat în liniște și rugîndu-mă m-am căit, zicînd: «O, Doamne, sfirșește cu el, cum te-ai obișnuit să faci dintotdeauna.» Și de cum am spus aceste vorbe, s-a isprăvit cu el, s-a mistuit ca pulberea și a ieșit pe ușa mea ca fumul.

79. Și odată, într-o noapte, Satana s-a apropiat de casa mea și a bătut la ușă, iar cu am ieșit să văd cine bate și mi-am ridicat ochii și am văzut un bărbat deosebit de mare și de puternic la înfățișare, care mi-a spus: «Sînt Satana.» Atunci, i-am zis: «Ce cauți?» A răspuns, zicîndu-mi: «De ce mă ponegresc călugării și pustnicii și ceilalți creștini, și de ce îngrămădesc necontenit blesteme asupra mea?» Mi-am luat capul în mîini, minunat de sminteala lui și i-am zis: «De ce îi chinuiești?» La care răspunse, zicînd: «Nu eu sînt cel ce-i chinuie, ci ei se chinuie singuri, căci mi s-a întîmplat să văd într-o împrejurare oarecare, petrecută aievea, că dacă nu le-aș fi strigat că *eu* sînt dușmanul, s-ar fi omorît de tot între ei. De aceea, n-am nici un loc unde aș putea să stau, nici sabie lucitoare și nici măcar oameni care să-mi fie cu adevărat supuși, căci cei care mă slujesc mă disprețuiesc de tot și, apoi, trebuie să-i leg în lanțuri căci ei nu țin la mine, socotind că e drept să se poarte așa, și sînt gata în tot ceasul să fugă de la mine, folosindu-se de orice împrejurare. Creștinii au umplut toată lumea și, iată, pînă și pustiul e plin de mînăstirile și lăcașurile lor. Să se păzească, atunci cînd îngrămădesc blesteme asupra mea.» La care i-am răspuns, lăudînd îndurarea Domnului nostru: «Cum se face că tu, care în toate celelalte împrejurări ai mințit, spui acum adevărul? Și cum se

face că spui acum adevărul, deşi te-ai obişnuit să minţi? Este adevărat că atunci cînd a venit Cristos pe lume, ai fost **aruncat în străfundurile cele mai adinei** şi că **rădăcinile** greşelii tale au fost **stîrpite din** pămînt?» **Cînd Satana** a auzit pomenindu-se numele lui Cristos, s-a făcut nevăzut şi vorbele lui s-au isprăvit."

80. Aceste pasaje arată felul în care inconştientul individului a fost repudiat cu ajutorul credinţei general împărtăşite, cu toate că el spunea în mod transparent adevărul. Faptul că a fost repudiat îşi are cauzele sale speciale în istoria gîndirii. Nu ne interesează să le lămurim pe acestea aici. Ne mulţumim doar cu observaţia că inconştientul a fost reprimat. Această reprimare constă — psihologic vorbind — în retragerea libidoului, a energiei psihice. Libidoul astfel recuperat a slujit la construirea şi dezvoltarea atitudinii conştiente pe baza căreia s-a plămădit treptat o nouă concepţie despre viaţă. Avantajele neîndoielnice care au decurs de aici au întărit, evident, această atitudine. Aşadar nu este de mirare că psihologia noastră se caracterizează precumpănitor printr-o atitudine de respingere a inconştientului.

81. Nu este doar de înţeles, ci este şi absolut necesar faptul că ştiinţele exclud atît punctul de vedere al sentimentului, cît şi pe cel al fanteziei. Tocmai de aceea sînt ştiinţe. Care este însă situaţia psihologiei? în măsura în care se consideră ştiinţă, trebuie să facă şi ea acelaşi lucru. Dar va putea psihologia să dea seamă în aceste condiţii de obiectul ei? Fiecare ştiinţă caută, in cele din urmă, să-şi formuleze şi să-şi exprime materia în abstracţii, deci şi psihologia ar putea şi poate să traducă în abstracţii intelectuale procesele legate de sentiment, de senzaţie şi de fantezie. Această tratare asigură dreptul punctului de vedere intelectual abstract, nu însă şi pe acela al celorlalte puncte de vedere **psihologic posibile. Acestea din urmă pot fi doar menţionate în cadrul unei psihologii ştiinţifice, dar ele nu pot** apărea ca **principii autonome, proprii unei ştiinţe. Ştiinţa** este în toate împrejurările o chestiune **a intelectului, iar** acestuia **îi** sînt subordonate **celelalte funcţii psihologice ca obiecte. Intelectul** este **suveranul domeniului ştiinţific. Alta e însă situaţia în condiţiile în care ştiinţa îşi găseşte o aplicare practică. Intelectul, pînă de curînd rege, devine acum simplu mijloc auxiliar, instrument ştiinţific**

rafinat, ce-i drept, totuși doar unealtă, nu scop în sine, ci simplă condiție. Intelectul, și o dată cu el știința, se află aici în slujba puterii și a intenției creatoare. Este și aceasta „psihologie", nu însă știință; este o psihologie în sensul mai larg al cuvîntului, o activitate psihologică de natură creatoare, în cadrul căreia primatul îi revine fanteziei productive. în loc să se vorbească de fantezie productivă, s-ar putea tot atît de bine spune că într-o psihologie practică de acest gen, *viața* însăși preia rolul conducător; căci, pe de-o parte, fantezia care concepe și creează este cea care se slujește de știință ca de un mijloc; pe de altă parte însă, nenumărate sînt exigențele realității exterioare care stimulează activitatea fanteziei creatoare. Știința ca scop în sine este, firește, un ideal înalt, dar înfăptuirea lui consecventă produce atîtea scopuri în sine cîte științe și arte există; ceea ce duce la o mare diferențiere și specializare a funcțiilor luate de fiecare dată în considerare, dar, consecutiv, și la îndepărtarea lor de lume și de viață și, în plus, la acumularea de domenii speciale care își pierd treptat orice legătură unele cu celelalte. Se pun astfel bazele unei sărăciri și goliri nu doar la nivelul domeniului special, ci și la acela al psihicului celui care s-a specializat prin diferențiere progresivă sau a regresat.

82. Știința trebuie să-și dovedească însă valoarea vitală prin aptitudinea de a fi nu numai stăpînă, ci și slujitoare. Ea nu se dezonorează nicidecum astfel. Deși știința ne-a mijlocit cunoașterea dizarmoniilor și tulburărilor psihicului și deși intelectul care stă la baza ei merită toată prețuirea noastră, ar fi o mare greșeală să i se atribuie științei din acest motiv un scop în sine, care să o împiedice să funcționeze ca simplu instrument. Dacă pătrundem însă cu intelectul și cu știința lui în viața reală, ne dăm de îndată seama că sîntem închiși în limite care ne zăvorăsc accesul la alte domenii ale vieții, la fel de importante. Sîntem de aceea obligați să interpretăm universalitatea idealului nostru ca pe o limitare și să ne căutăm un *spiritus rector* în măsură să ofere, față de revendicările unei vieți depline, o mai mare garanție de universalitate psihologică decît oferă intelectul. Cînd Faust exclamă „sentimentul este totul", el se opune intelectului, afirmînd cealaltă latură opusă acestuia, dar nicidecum acea to-

talitate a vieții, deci a propriului psihic, capabilă să unească simțirea și gîndirea într-un al treilea *ce* superior. Acest al treilea *ce* mai înalt poate fi, așa cum am sugerat deja, atît un țel practic, cit și fantezia care zămislește totul. Acest țel al totalității nu poate fi recunoscut nici de știință, care își este propriul țel, și nici de simțire, căreia îi lipsește viziunea gîndirii. Știința și simțirea trebuie să-și slujească reciproc de mijloc auxiliar, dar contrastul dintre ele este atît de mare, încît avem nevoie de o punte de legătură. Aceasta ne este dată de fantezia creatoare, care nu e nici știință, nici simțire, căci e maica amîndurora — mai mult chiar, ea poartă la sîn pruncul, țelul care unește contrariile.

83. Dacă psihologia rămîne doar o știință, nu mai ajungem la viață, ci slujim scopul în sine al științei. Ea ne conduce, desigur, la cunoașterea faptelor, dar se opune oricărui alt scop, afară de acela care îi este propriu. Intelectul rămîne captivul lui însuși, atîta timp cît nu își jertfește de bunăvoie primatul și nu recunoaște demnitatea altor scopuri. El se teme să facă pasul capabil să-i ducă dincolo de sine și se teme să-și nege propria valabilitate universală, căci orice altceva afară de sine nu este pentru el *decît fantezie* • Dar ce lucru grandios a existat vreodată care să nu fi fost mai înainte fantezist? Și iată cum intelectul, anchilozat în calitate de scop al științei, ajunge să-și suprime izvorul de viață. Pentru el, fantezia nu e decît dorința proiectată în vis, prin care știința își exprimă orice formă de subestimare, care îi este atît plăcută, cît și necesară. Ca scop în sine, știința este indispensabilă atîta vreme cît în joc e propria ei dezvoltare, ceea ce încetează să mai fie valabil, devenind un rău, de îndată ce este vorba de viața însăși care trebuie dezvoltată. Iată de ce reprimarea fanteziei în cadrul culturii creștine a fost o necesitate istorică, după cum tot o necesitate istorică a fost reprimarea ei, din alt unghi de vedere, în epoca noastră, a științelor naturii. Nu trebuie uitat nici că fantezia creatoare poate degenera, dacă nu i se pun hotare ferme, proliferînd în mod funest. Dar aceste hotare nu pot fi niciodată constituite de limitele artificiale puse de intelect sau de sentimentul rațional, ci ele sînt date de necesitate și de realitatea incontestabilă. Obiectivele diferă în funcție de epoca istorică și abia ulterior se poate recunoaște cu certitudine

ceea ce ar fi trebuit şi ceea ce nu ar fi trebuit să fie. Prezentul este dominat de fiecare dată de conflictul dintre convingeri, căci „războiul este părintele tuturor lucrurilor"[37]. Doar istoria decide. Adevărul nu este veşnic, el este un program. Cu cît este „mai etern", cu atît un adevăr este mai lipsit de viaţă şi de valoare, căci fiind evident, el nu ne mai spune nimic.

84. Felul în care psihologia, în calitate de ştiinţă, evaluează fantezia ne este demonstrat de cunoscutele opinii ale lui Freud şi Adler. Interpretarea lui Freud reduce fantezia la procesele instinctive elementare cărora le atribuie rol cauzal. Concepţia lui Adler, în schimb, o reduce la intenţiile finale elementare ale eului. Prima este o psihologie a instinctului, ultima o psihologic a eului. Instinctul este un fenomen biologic impersonal. O psihologie bazată pe el va neglija, firește, eul, „căci eul îşi datorează existenţa *principium-u\u\ individuationis,* diferenţierii individuale care, din cauza caracterului său sporadic, nu este un fenomen biologic general. Deşi forţe biologice instinctive generale fac posibilă formarea personalităţii, nu e mai puţin adevărat că tocmai individualul diferă esenţialmentc de instinctul general, fiind chiar în strictă opoziţie cu acesta, tot aşa după cum individul ca personalitate se deosebeşte întotdeauna de colectivitate. Esenţa psihologiei eului stă tocmai în această deosebire. Orice psihologic a eului trebuie să excludă şi să ignore tocmai elementul colectiv din psihologia instinctului, scopul ei fiind descrierea procesului prin care eul se diferenţiază de instinctul colectiv. Animozitatea caracteristică ce există între reprezentanţii celor două puncte de vedere vine din faptul că în mod consecvent acestea îşi semnifică reciproc devalorizarea şi discreditarea. Atîta timp cît deosebirea dintre psihologia instinctului şi psihologia eului nu este recunoscută, fiecare din ele îşi consideră, firesc, propria teorie ca general valabilă. Ceea ce nu vrea să însemne că, de pildă, psihologia instinctului nu ar putea construi şi o teorie a proceselor eului. Ea poate face acest lucru,

37 Heraclit. Din Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* voi. I, p. 88, frag. 53.

dar într-un fel care celui ce se ocupă de psihologia eului îi apare ca negativul propriei sale teorii. De unde faptul că „pulsiunile* eului", chiar dacă apar ocazional la Freud, au o prezență în genere palidă. La Adler, dimpotrivă, sexualitatea apare aproape ca un vehicul care slujește într-un fel ori în altul intențiilor elementare de putere. Principiul lui Adler constă în garantarea forței personale, care se suprapune pulsiunii. La Freud, pulsiunea este aceea care își supune eul, în așa fel încît eul se înfățișează doar ca o funcție a pulsiunii.

85. La ambii autori se manifestă tendința științifică de a reduce totul la propriul principiu și apoi de a deduce iarăși totul din acesta. Atare operație se aplică deosebit de ușor fanteziilor, prin faptul că ele nu se adaptează la realitate precum funcțiile conștiinței care au caracter orientat obiectiv, ci sînt pur și simplu conforme cu pulsiunea și cu eul. Cel care le va privi din unghiul pulsiunii va găsi ușor în ele „satisfacerea dorinței", „dorința infantilă", „sexualitatea refulată", cel care le va examina din unghiul eului va descoperi la fel de ușor intențiile elementare privind garantarea și diferențierea eului, căci fanteziile sînt produse mediatoare între cu și pulsiunea generală. Corespunzător, ele cuprind elemente aparținînd ambelor părți. Interpretarea exclusiv dintr-o direcție sau din alta este întotdeauna un act silnic și arbitrar, prin faptul că se suprimă astfel cînd un caracter, cînd altul. în mare însă, iese totuși și pe această cale la iveală un adevăr demonstrabil, parțial, ce-i drept, care nu poate pretinde valabilitate generală. Valabilitatea lui nu trece dincolo de întinderea principiului lui. în domeniul celuilalt principiu, ea încetează să mai fie operantă. Psihologia lui Freud este caracterizată de noțiunea centrală de *refulare* a dorințelor incompatibile. Omul apare ca un fasciscol de dorințe care sînt doar parțial adaptabile obiectului. Tulburările sale nevrotice constau în aceea că influența mediului, educația și condițiile obiective împiedică

* Spre deosebire de *instinct* (v. mai sus), *pulsiune* echivalează accepția în care Freud folosește noțiunea de *Trieb* și la care Jung se referă aici și în paragrafele următoare *(n. t.)*.

parțial cheltuirea pulsiunilor. De la tată și de la mamă provin pe de-o parte influențele moralmente agravante, pe de alta legăturile infantile care compromit ulterior existența. Dispoziția pulsională inițială este ceva definitiv dat, care suferă modificări supărătoare datorate mai cu scamă influențelor obiectelor; de aceea s-ar zice că mijlocul terapeutic necesar stă în cheltuirea pe cit posibil mai netulburată a pulsiunilor pe scama unor obiecte convenabil alese. Invers, psihologia lui Adler este caracterizată de noțiunea centrală de *superioritate a eului.* Omul apare în primul rînd ca un punct al eului care sub nici un motiv nu arc voie, nu trebuie să fie inferior obiectului. în timp ce la Freud dorința de a avea un obiect, legătura cu obiectul și modurile imposibile în raport de obiect ale unor dorințe joacă un rol important, la Adler totul se orientează in funcție de superioritatea subiectului. Refularea pulsiunii față de obiect la Freud a devenit la Adler protejarea subiectului. Mijlocul terapeutic este la el suspendarea protejării izolatoare, la Freud suspendarea refulării care face obiectul inaccesibil.

Kf>. Schema fundamentală este de aceea la Freud *sexualitatea* care exprimă relația cea mai puternică dintre subiect și obiect; la Adler, în schimb, este *forța* subiectului care protejează in modul cel mai eficient împotriva obiectelor, conferind subiectului o izolare intangibilă, capabilă să suspende orice relație. Freud ar dori să garanteze curgerea netulburatâ a pulsiunilor către obiectele lor, Adler însă ar dori să străpungă vraja dușmănoasă a obiectelor și să scape cui de sufocarea în propria-i platoșă. Prima opinie ar fi deci escnțialmente extravertită, ultima, in schimb, introvertită. Teoria extravertită este valabilă pentru tipul extravertit, cea introvertită pentru tipul introvertit. în măsura în care tipul pur este un produs cu totul unilateral al dezvoltării, el nu are în mod necesar nici o contrapondere. Hipertrofierea unei funcții înseamnă refularea celeilalte. Refularea nu este anulată nici prin psihanaliză, căci metoda aplicată este condițională de fiecare dată de teoria propriului tip, respectiv, extravertitul își va reduce, corespunzător cu teoria sa, fanteziile izvorite din inconștient la conținutul lor pulsional, introvertitul le va reduce la intențiile sale de putere. Cîștigul obținut prin astfel de analize

revine de fiecare dată preponderenței prealabil existente. Acest mod de analiză întărește, prin urmare, doar tipul dat, fără să contribuie la înțelegerea sau medierea între tipuri. Dimpotrivă, prăpastia dintre ele, atît cea exterioară, cît și cea interioară, se lărgește și mai mult. în plus, se produce și o disociere interioară prin faptul că parcelele celeilalte funcții care apar în fanteziile inconștiente (vise etc.) sînt depreciate de fiecare dată și refulate din nou. De aceea, un anume critic avea întrucîtva dreptate afirmînd că teoria lui Freud este nevrotică, abstracție făcînd de faptul că fiind răuvoitor, termenul urmărește exclusiv sustragerea de la obligația unei examinări serioase a problemelor ridicate. Punctul de vedere al lui Freud, ca și acela al lui Adler, este unilateral și caracterizează un singur tip.

87. Ambele teorii resping principiul imaginației, în măsura în care reduc fanteziile și le tratează doar ca expresii semiotice[38]. în realitate, fanteziile înseamnă mai mult decît atît: ele sînt totodată și reprezentantele celuilalt mecanism, respectiv în cazul introvertitului, extraversia refulată, în cazul extravertitului, introversia refulată. Funcția refulată este însă inconștientă, dezvoltată de aceea embrionar și arhaic. în această stare ea este incompatibilă cu nivelul cel mai înalt al funcției conștiente. Inacceptabilul fanteziei vine în principal din această particularitate a funcției nerecunoscute, situată la bază.

88. Din aceste motive, pentru oricine care și-a făcut din adaptarea la realitate un principiu fundamental, imaginația este inutilă și condamnabilă. Se știe, oricum, că orice idee pozitivă și orice act creator își au izvorul în imaginație și pornesc din ceea ce sîntem obișnuiți să numim fantezie infantilă. Nu doar artistul, ci orice ins creator datorează fanteziei tot ceea ce este grandios în viața lui. Principiul dinamic al fanteziei este *ludicul,* propriu și copilului, și care, ca atare, pare să fie incompatibil cu principiul muncii serioase. Dar fără acest joc cu fanteziile nici o operă

38 Spun „semiotic" în opoziție cu „simbolic". Ceea ce Freud numește *simboluri* nu sînt altceva decît *semne* pentru procesele instinctive elementare. Simbolul este însă cea mai potrivită expresie pentru o stare de fapt ce nu poate fi afirmată altminteri decît printr-o analogie mai mult sau mai puțin apropiată.

fecundă nu a apărut vreodată. Datorăm imens jocului imaginației. Este de aceea o dovadă de miopie a trata fanteziile depreciator din pricina caracterului lor aventuros sau inacceptabil. Nu trebuie uitat că tocmai în imaginația omului poate sălășlui tot ceea ce acesta are mai prețios. Spun *poate,* căci, pe de altă parte, fanteziile sînt și lipsite de valoare, în virtutea faptului că, în calitate de materie brută, ele nu posedă însușirea de a fi valorificate. Pentru a pune în evidență valoarea ce le este proprie, fanteziile trebuie dezvoltate.

89. Rămînc deschisă întrebarea dacă opoziția dintre cele două puncte de vedere va putea fi vreodată suspendată în mod satisfăcător. Cu toate că încercarea lui Abelard are o extraordinară importanță în ce privește sensul ei, practic ea nu a avut urmări și nu a putut stimula nici un fel de funcție psihologică mediatoare, în afară de conceptualism sau sermonism, care pare să fie o reeditare intelectuală unilaterală a vechii idei de logos. Logosul ca mediator a avut față de *senno* avantajul de a fi răspuns, în linie umană, și așteptărilor nonintclectuale.

90. Nu mă pot sustrage impresiei că mintea strălucită a lui Abelard, care a înțeles marele *sic el non,* nu s-ar fi mulțumit niciclnd cu conceptualismul său paradoxal, rcnunțînd la fapta creatoare, dacă forța de șoc a pasiunii nu i-ar fi fost distrusă de un destin tragic. Spre a se verifica această impresie, să se compare ceea ce au izbutit să facă din aceeași problemă a conceptualismului minți strălucite precum Schiller sau, în gîndirea chineză, Lao Zi și Zhuang Zi.

5. Controversa euharistică dintre Luther și Zwingli

91. Dintre opozițiile care au frămîntat ulterior spiritele, se cuvin amintite protestantismul și mișcarea Reformei. Acest fenomen **în** sine este **atît** de complex, **încît,** spre a deveni obiect de **examinare analitică, el ar trebui mai înainte descompus în diferite procese psihologice individuale, ceea ce însă îmi depășește posibilitățile. Mă voi mulțumi deci să mă refer la un singur punct din acea mare controversă a spiritelor, respectiv la con-**

troversa euharistiei dintre Luther și Zwingli. Doctrina transsubstanțializării a fost sancționată de sinodul de la Lateran, din 1215, și s-a constituit de atunci încoace într-o tradiție religioasă puternică în care Luther însuși a crescut. Ideea potrivit căreia ceremonia și desfășurarea ei concretă asumă semnificația unei mîntuiri obiective contrazice în chip absolut Evanghelia, mișcarea evanghelică îndreptîndu-se tocmai împotriva instituțiilor catolice. Cu toate acestea, Luther nu s-a putut elibera de impresia senzorială nemijlocită a consumării pîinii și vinului. El nu vedea în acestea doar un simplu semn, pentru ci realitatea senzorială și trăirea ei nemijlocită erau o necesitate religioasă indispensabilă. De aceea el afirma că trupul și sîngele lui Cristos sînt realmente prezente în euharistie. însemnătatea religioasă a trăirii nemijlocite a obiectului era pentru el atît de mare, îneît pină și imaginația îi era fascinată de concretismul prezenței substanțiale a trupului sfint. Toate încercările sale de interpretare se află de aceea sub semnul acestei realități, anume a faptului că trupul lui Cristos este prezent, ce-i drept, doar „aspațial". Substanța trupului sfint, alături de substanța pîinii și a vinului, este considerată, în temeiul doctrinei așa-zisei consubstanțialități, prezentă în chip real. Ubicvitatca, pretinsă de această supoziție, a trupului lui Cristos, care creează dificultăți deosebite înțelegerii umane, a fost înlocuită cu noțiunea de voliprezență, scmnificînd faptul că Dumnezeu este prezent oriunde vrea să fie prezent. Indiferent la aceste dificultăți, Luther a ținut neclintit la trăirea nemijlocită a impresiei senzoriale, preferind să înlăture, cu explicații absurde și nesatisfăcătoare, toate scrupulele rațiunii umane.

92. Se poate imagina cu greu că doar forța tradiției I-a determinat pe Luther să țină la această dogmă, căci tocmai el a făcut dovada că poate să arunce peste bord formele tradiționale de credință. Nu greșim, cred, presupunînd că tocmai contactul cu „realul" și cu substanțialul euharistiei a avut pentru Luther o importanță afectivă mai mare decît principiul evanghelic, potrivit căruia cuvîntul singur, iar nu ceremonialul, este purtător de har. în felul acesta, la Luther, deși cuvîntul avea o semnificație mîntuitoare, consumarea euharistiei era, și ea, mijlocitoare de har. Cum am spus, avem aici doar aparent-a face cu o concesie în favoarea instituțiilor Bisericii catolice, în fapt însă cu recu-

noașterea, condiționată de psihologia lui Luther, a realității afective, întemeiată în trăirea senzorială nemijlocită.

93. în opoziție cu punctul de vedere al lui Luther, Zwingli a reprezentat concepția pur simbolică. E vorba în cazul lui de consumarea „spirituală" a trupului și a sîngelui lui Cristos. Acest punct de vedere se sprijină pe rațiune și pe conceperea în idee a ceremoniei. El are avantajul de a nu leza principiul evanghelic și de a evita totodată orice ipoteză absurdă. Această concepție nu acceptă ceea ce Luther voia să mențină, anume realitatea impresiei senzoriale și valoarea ei afectivă. Zwingli administra și el împărtășania, iar pîinea și vinul erau, și la el, consumate la fel ca la Luther, dar concepția lui nu cuprindea nici o formulă care să redea adecvat valoarea senzației și valoarea afectivă proprii obiectului. Luther a oferit pentru aceasta o formulă, dar ea s-a lovit de rațiune și de principiul evanghelic, ceea ce pentru punctul de vedere al senzației și al sentimentului este pe bună dreptate indiferent, căci la rîndu-i, ideca, „principiul", se interesează tot atît de puțin de senzația produsă de obiect. în ultimă instanță, ambele puncte de vedere se exclud.

94. Pentru concepția extravertită, formularea lui Luther reprezintă un avantaj; pentru punctul de vedere al ideii, cea a lui Zwingli. Deși formula lui Zwingli nu siluiește nici sentimentul, nici senzația, oferind doar o concepție în planul ideii, ea rezervă, s-ar zice, spațiu și acțiunii obiectului. Se pare însă că punctul de vedere extravertit nu se mulțumește să aibă un spațiu de manevră, ci el pretinde și o formulare, în care ideea să urmeze valorii senzației, tot așa după cum formularea ideii reclamă posteritatea sentimentului și a senzației.

95. închei aici acest capitol despre principiul tipurilor în istoria gîndirii antice și medievale, cu conștiința că nu am făcut decît să ridic o problemă. Competența mea este cu totul insuficientă spre a putea trata exhaustiv această chestiune complicată și întinsă. Dacă am izbutit să dau cititorului o idee despre existența deosebirilor dintre punctele de vedere tipice, atunci consider că intenția mea s-a realizat pe deplin. Inutil să adaug că nici unul din subiectele atinse aici nu a fost tratat în mod complet. Las o atare lucrare în sarcina celor care dispun de mai multe cunoștințe decît mine în acest domeniu.

II

DESPRE IDEILE LUI SCHILLER ÎN PROBLEMA TIPURILOR

1. Scrisorile despre educația estetică a omului

a) Despre funcția valoric superioară
și funcția valoric inferioară

96. Atît cît am putut să-mi dau seama cu mijloacele limitate de care dispun, s-ar zice că Friedrich Schiller este acela care a încercat pentru prima dată să facă o distincție explicită și de anvergură între atitudinile tipice și să ofere o descripție exhaustivă și detaliată a lor. Tentativa importantă de a prezenta funcțiile în discuție și totodată posibilitatea concilierii lor apare în studiul publicat în 1795, *Ober die ästhetische Erziehung des MenschenK* Lucrarea este alcătuită dintr-o serie de scrisori, adresate de Schiller principelui de Holstein-Augustenburg.

97. Profunzimea ideilor, pătrunderea psihologică a materiei și orizontul larg în ce privește posibilitatea soluționării psihologice a conflictului mă determină să înfățișez pe larg și să evaluez ideile din studiul lui Schiller, care probabil nu a beneficiat pînă acum de o tratare într-un context ca acela de față. Din unghiul nostru de vedere, meritul lui Schiller nu este, după cum se va vedea mai jos, cîtuși de puțin neînsemnat; doar el este acela care ne oferă puncte de vedere elaborate, pe care psihologia abia acum începe să le onoreze. Demersul meu nu va fi prea ușor, căci mi s-ar putea întîmpla să interpretez ideile lui Schiller de o manieră despre care ar fi posibil să se afirme că nu corespunde cu ceea ce a vrut el să spună. Căci, deși mă voi strădui ca în pasajele esențiale să citez înseși cuvintele autorului, va fi totuși imposibil să mă refer la ideile lui fără a le in-

1 Autorul a folosit ediția Cotta, 1826, **voi. 15.**

terpreta într-un anumit fel. La aceasta mă vor obliga, pe de o parte, împrejurarea amintită, pe de alta, faptul ce nu poate fi ignorat că Schiller însuși aparține unui anumit tip și, ca atare, este constrîns, chiar împotriva voinței sale, să ofere o descriere dintr-un singur unghi de vedere.

98. Caracterul limitat al concepției și cunoașterii noastre nu apare nicăieri mai limpede ca în descrierile psihologice, unde este aproape imposibil să trasăm o altă imagine decît aceea ale cărei trăsături fundamentale se află deja întipărite în propriul nostru suflet. Deduc, pe baza a nenumărate date, că modul de a fi al lui Schiller aparține tipului introvertit, în vreme ce acela al lui Goethe — lăsînd la o parte intuiția lui covîrșitoare — înclină către tipul extravertit. Vom găsi de altfel propria imagine a lui Schiller în descrierea pe care el o dă tipului idealist. Din cauza acestei dependențe, formularea sa are inevitabil limite, de care trebuie să ținem seama, dacă vrem să îl înțelegem pe deplin. Ele se află la originea faptului că una dintre funcții este reprezentată mai cuprinzător de el decît cealaltă care, dezvoltată fiind într-o mai mică măsură la tipul introvertit, are anumite trăsături inferioare. în atare situație vom critica și corecta expunerea autorului. Este de la sine înțeles că aceste limitări I-au făcut pe Schiller să uzeze de o terminologie improprie aplicării ei generale. Ca introvertit, Schiller întreține raporturi mai bune cu lumea ideilor decît cu aceea a obiectelor. Raportul cu ideile poate fi de natură mai mult afectivă sau mai mult cerebrală, după cum individul aparține tipului simțirii, respectiv tipului gîndirii. Aici aș vrea să-i rog pe cititorul care a fost poate determinat de publicații anterioare să echivaleze simțirea cu extravertirea și gîndirea cu introvertirea să parcurgă definițiile pe care le-am formulat în ultimul capitol al cărții de față. Acolo am deosebit doua clase generale de oameni, alcătuind tipurile introvertite și tipurile extravertite; împărțirea în tipuri funcționale, precum tipul gîndirii, al simțirii, al senzației, al intuiției instituie un fel de subclase. De aceea un introvertit poate aparține tipului gîndirii sau tipului simțirii, căci atît cel care gîndește, cît și cel care simte pot să stea sub primatul ideilor, după cum, iarăși, ambii pot sta sub primatul obiectului.

99. Or, dacă îl socotesc pe Schiller, ținînd seama de modul său de a fi și de contrastul caracteristic pe care îl formează cu Goethe, un introvertit, întrebarea care se pune este cărei subclase îi aparține el. Răspunsul nu este ușor de dat. Fără îndoială, momentul intuiției joacă la el un rol însemnat, motiv pentru care, dacă e să-i considerăm exclusiv ca poet, I-am putea repartiza tipului intuitiv. în scrisorile despre educația estetică, el ne apare însă ca gînditor. Dar nu numai din ele, ci și din repetatele sale mărturisiri, știm cît de puternic era la el elementul reflexiv. Corespunzător, trebuie să deplasăm intuiționalismul lui către zona gîndirii, în așa fel încît, abordîndu-l din unghiul de vedere al psihologiei tipului gînditorului introvertit, să-i putem înțelege mai bine. Se va vedea în continuare — în suficientă măsură, sper — că această interpretare coincide cu realitatea, prin aceea că există nu puține pasaje în scrierile lui Schiller care pledează în chip evident în favoarea ei. L-aș ruga de aceea pe cititor să nu piardă din vedere faptul că, la baza considerațiilor mele, stă ipoteza pe care tocmai am schițat-o. Ea mi se pare necesară deoarece Schiller tratează problema în discuție în temeiul propriei sale experiențe interioare. Formularea extrem de generală în care el o îmbracă ar putea să pară un abuz sau o generalizare pripită, deoarece un individ aparținînd altui tip psihologic ar fi putut să o exprime cu totul altfel. Dar ea nu este nici abuz, nici generalizare pripită, căci pentru o întreagă clasă de oameni, problema funcțiilor separate se pune în aceiași termeni ca și pentru Schiller. Dacă subliniez deci uneori în considerațiile ce urmează unilateralitatea și subiectivismul lui Schiller, este nu pentru a știrbi cu ceva valoarea și importanța problemei ridicate de el, ci pentru a face loc și altor formulări. Critica pe care i-am făcut-o episodic are de aceea mai mult semnificația unei *transcripții* într-un mod de exprimare ce golește formularea lui Schiller de determinarea ei subiectivă. Oricum, considerațiile mele se alătură atît de strîns celor ale lui Schiller, încît ele vor avea mult mai puțin în vedere problema generală a introversiei și a extraversiei, care ne-a preocupat în exclusivitate în primul capitol, și mai mult *conflictul caracteristic al tipului gînditorului introvertit.*

100. Schiller este preocupat, în primul rînd, de problema cauzei și a originii separării celor două funcții. în mod fericit, el stabilește drept cauză fundamentală diferențierea indivizilor. „Cultura însăși a fost aceea care a făcut această rană umanității moderne."[2] Chiar și această singură propoziție arată înțelegerea largă a lui Schiller pentru problema noastră. Destrămarea cooperării armonioase a forțelor sufletești în viața instinctivă este ca o rană a lui Amfortas, căci diferențierea unei funcții dintr-un mănunchi de funcții aduce după sine o dezvoltare copleșitoare a acesteia și neglijarea, degenerarea acelora.

101. „Nu tăgăduim", scrie Schiller, „avantajele pe care neamul omenesc de astăzi, considerat în unitatea sa și așezat pe cîntarul rațiunii, le poate avea față de cel mai bun neam din lumea veche; dar el trebuie să înceapă întrecerea în rinduri strînse și întregul să se măsoare cu întregul. Care dintre moderni va ieși din front să lupte, om cu om, disputînd vreunui atenian gloria umanității? De unde acest raport păgubitor al indivizilor față de avantajul deplin al speciei?"

102. Vina înfrîngerii modernilor Schiller o atribuie culturii, adică diferențierii funcțiilor. Mai întîi, el arată felul în care intelectul intuitiv și intelectul speculativ s-au despărțit, limitîndu-sc, unul la sfera artei, celălalt la aceea a erudiției, iar domeniile lor de aplicație și-au zăvorit reciproc, cu gelozie, intrările. „Și o dată cu sfera la care ne-am limitat activitatea, ne-am găsit și un stăpîn în noi înșine, care obișnuiește nu o dată să nimicească, prin reprimare, celelalte aptitudini. în vreme ce aici imaginația luxuriantă stîrpește plantațiile laborios cultivate ale intelectului, dincolo, spiritul de abstracție mistuie focul la care ar fi trebuit să se încălzească inima și să se aprindă fantezia."[3]

103. Și mai departe: „Dacă societatea face din funcție măsura omului, dacă la unul din concetățenii săi apreciază doar memoria, la altul doar intelectul ordonator, iar la un al treilea doar iscusința mecanică; dacă aici, nepăsătoare față de caracter, reclamă doar cunoștințe, dincolo, în schimb, trece cu vederea,

2 *Ober die ästhetische Erziehung des Menschen** Scrisoarea a 6-a.

3 *Loc. cit.*

unui spirit ordonat şi unei conduite conforme cu legea, cea mai teribilă întunecare a minţii, dacă ţine ca aceste capacităţi izolate să fie dezvoltate cu o intensitate invers proporţională cu extensia îngăduită subiectului, arunci de ce trebuie să ne mire că celelalte însuşiri ale sufletului sînt nesocotite spre a se oferi toată îngrijirea aceleia singure care onorează şi răsplăteşte?"[4]

IM. în aceste idei ale lui Schiller sînt cuprinse multe lucruri importante. Este de înţeles că, în condiţiile unei cunoaşteri imperfecte a Antichităţii greceşti, epoca lui Schiller îl evalua pe grec după dimensiunea grandioasă a operelor transmise prin tradiţie, supraevaluîndu-le astfel nemăsurat, căci, deosebită, frumuseţea grecească îşi datora existenţa mai cu seamă contrastului cu mediul din care izvorîse. Avantajul grecului consta în aceea că el era mai puţin diferenţiat decît omul epocii moderne, în ipoteza în care socotim aceasta un avantaj; căci şi dezavantajele unei asemenea condiţii s-ar cuveni să fie cel puţin tot atît de vizibile. Diferenţierea funcţiilor s-a produs în mod cert nu din viclenie, ci, ca mai pretutindeni în natură, din *necesitate.* Dacă unul din aceşti admiratori tîrzii ai cerului grecesc şi ai fericirii arcadice ar fi venit întîmplător pe lume ca hilot în Atica, el ar fi văzut, cert, cu alţi ochi, frumuseţile Greciei. Dacă însă în condiţiile primitoare ale veacului al V-lea a. Chr., individul avea posibilităţi mai mari de a-şi dezvolta multilateral calităţile şi facultăţile, aceasta era cu putinţă numai pentru că mii de semeni ai săi erau cu atît mai estropiaţi şi limitaţi de împrejurări mizerabile, în exemplare izolate se atingea într-adevăr nivelul unei culturi individuale înalte, dar o cultură colectivă era străină de lumea antică. Această cucerire i-a fost rezervată creştinismului. De aici faptul că modernii, ca masă, nu numai că se puteau măsura cu grecii, dar îi şi depăşeau de departe pe aceştia, în orice privinţă legată de cultura colectivă. în schimb, Schiller are perfectă dreptate atunci cînd susţine că la noi cultura individuală nu a ţinut pasul cu cea colectivă; decalaj care nu s-a recuperat nici în cursul celor o sută douăzeci de ani care s-au scurs de la redactarea lucrării lui Schiller, ci dimpotrivă: dacă nu am fi pă-

4 *Loc. cit.*

truns tot mai adînc în interiorul culturii colective, spre paguba celei individuale, nu ar fi fost nevoie de reacţii violente ca acelea personificate de spiritul unui Stirner sau al unui Nietzsche. De aceea, cuvintele lui Schiller îşi păstrează şi astăzi, în întregime, valabilitatea.

105. După cum Antichitatea a favorizat dezvoltarea individuală la nivelul unei clase superioare, oprimînd o majoritate formată din oameni de rînd Chiloţi, sclavi), tot astfel epoca creştină care i-a urmat a realizat condiţia unei culturi colective, transferind cît mai mult posibil acelaşi proces în individ (ridicîndu-l la treapta subiectivă, după cum obişnuim să spunem). Proclamînd sufletul nepieritor, dogma creştină afirma valoarea individului, drept urmare, majoritatea valoric inferioară a poporului nu mai putea fi sacrificată libertăţii unei majorităţi valoric superioare, ci s-a ales soluţia de a se acorda întiietate funcţiei valoric superioare în individ, în detrimentul funcţiilor valoric inferioare. Importanţa principală a revenit astfel unei funcţii valoric superioare în defavoarea tuturor celorlalte funcţii. în consecinţă, forma socială exterioară a culturii antice a fost psihologic transferată în subiect, proces prin care s-a interiorizat o stare care în Antichitate fusese exterioară, şi anume o funcţie dominantă, privilegiată, dezvoltată şi diferenţiată pe seama unei majorităţi valoric inferioare. Prin acest proces psihologic a luat treptat naştere o cultură colectivă, care garanta individului, într-o măsură incomparabil mai mare decît Antichitatea, „drepturile omului", dar care, în schimb, avea dezavantajul de a se întemeia pe o cultură subiectivă de sclavi, adică pe transferarea în psihologie a sclavizării majorităţii, practicate de Antichitate; astfel, nivelul culturii colective a fost ridicat, cel al culturii individuale însă, coborît. După cum sclavizarea masei a reprezentat o rană deschisă pentru lumea antică, tot astfel sclavia funcţiilor valoric inferioare este o rană permanent sîngerîndă în sufletul omului modern.

106. „Unilateralitatea în exercitarea forţelor îl duce, ce-i drept, pe individ, inevitabil la eroare, dar duce specia la adevăr", spune Schiller[5]. Privilegierea funcţiei valoric superioare slujeşte

5 *Loc. cit.*

în principal societății, dar este în paguba individualității. Această pagubă merge atît de departe, încît marile organisme ale culturii noastre de astăzi tind către distrugerea totală a individului, prin aceea că se sprijină în întregime pe utilizarea mașinală a diferitelor funcții privilegiate ale omului. Nu oamenii contează, ci unica lor funcție diferențiată. Omul se înfățișează în cultura colectivă nu ca atare, ci el este reprezentat doar de o singură funcție, ba chiar se identifică în chip exclusiv cu ea, și neagă apartenența la sine a celorlalte funcții valoric inferioare. Individul modern decade astfel la nivelul unei simple funcții, fiindcă tocmai această funcție reprezintă o valoare colectivă și conferă de aceea, doar ea, o posibilitate de viață. Schiller își dă prea bine seama că o diferențiere a funcției nici nu ar fi putut să se producă altminteri: „Nu exista un alt mijloc de a dezvolta aptitudinile variate ale omului, decît de a le pune să se confrunte unele cu celelalte. Acest antagonism al forțelor este marele instrument al culturii, dar este doar instrumentul; căci atîta timp cit el durează, sîntem abia pe drumul care duce la ea."[6]

107. Deci, potrivit acestei opinii, condiția actuală a antagonismului forțelor nu ar fi încă o condiție a culturii, ci abia drumul către cultură. Părerile sînt de altfel împărțite aici; unii văd în cultură tocmai condiția culturii colective, în vreme ce alții îi atribuie acestei condiții doar sensul de *civilizație* și pretind culturii să stimuleze dezvoltarea individuală. Schiller se înșală de altfel, alăturîndu-se exclusiv celui de al doilea punct de vedere și opunînd cultura noastră colectivă culturii individuale grecești, căci el trece cu vederea caracterul lacunar al civilizației antice care pune sub semnul întrebării valabilitatea nelimitată a culturii de atunci. De fapt, completă nu este nici o cultură, atîta vreme cît înclină fie într-o parte, fie în alta; astfel, ori idealul ei este extravertit și valoarea principală e asumată de *obiect* și de relația cu el; ori idealul este introvertit și importanța principală o deține individul sau subiectul și relațiile sale cu ideea. Sub prima formă, cultura este de natură colectivă, sub cea de a doua, de natură individuală. Se poate, astfel, înțelege de ce tocmai sub

6 *Loc. cit.*

influența mediului creștin, al cărui principiu este iubirea creștină (iar prin asociere contrastivă, și replica acesteia: afirmarea individualității), a luat naștere o cultură colectivă în care individul era amenințat să dispară, căci valorile individuale sînt subevaluate încă din principiu. De unde și acea nostalgie specială, în epoca clasicismului german, după Antichitate, devenită un simbol al culturii individuale, supraevaluată de cele mai multe ori și idealizată adesea nemăsurat tocmai din acest motiv. S-au făcut, de altfel, nu puține încercări de a imita și retrăi spiritul grecesc, încercări care astăzi ne par cam lipsite de gust, care se cuvin totuși prețuite ca anticipînd cultura individuală. în cei o sută douăzeci de ani care s-au scurs de la elaborarea studiului lui Schiller, condițiile culturii individuale nu au devenit mai bune, ci mai rele, prin faptul că interesul individului s-a absorbit într-o măsură și mai mare în preocupările colective și că fiecare dispune de mai puțin răgaz pentru dezvoltarea propriei culturi; de aceea avem astăzi o cultură colectivă foarte dezvoltată, depășind, în ce privește organizarea, tot ceea ce i-a premers, dar păgubind într-o măsură crescîndă cultura individuală.

108. Există astăzi o prăpastie adîncă între ceea ce este și cum se înfățișează un ins, adică între ceea ce el reprezintă ca individ și ceea ce reprezintă ca ființă colectivă. Dezvoltată este funcția, nu și individualitatea sa. Perfect fiind, el se identifică funcției colective; în caz contrar, este prețuit ca funcție în societate, dar, ca individualitate, înclină de partea funcțiilor sale neevoluate, valoric inferioare, comportîndu-se pur și simplu barbar, în vreme ce în primul caz izbutește să se iluzioneze, ignorîndu-și barbaria efectiv existentă. în mod sigur, această unilateralitate față de societate a prezentat și avantaje ce nu se cuvin subestimate; s-au obținut unele cîștiguri care altminteri nu ar fi putut să fie realizate, așa cum excelent remarcă Schiller: „Numai astfel, numai prin faptul că ne adunăm într-un singur focar întreaga energie a spiritului și ne concentrăm întreaga ființă într-o singură forță, izbutim să înaripăm această singură forță și să o conducem mult dincolo de limitele pe care natura pare să i le fi așezat."[7]

7 *Loc. cit.*

109. Dar această dezvoltare unilaterală va duce și trebuie să ducă la o reacție, căci, reprimate, funcțiile valoric inferioare nu pot fi la nesfîrșit excluse de la trăire și dezvoltare. Va veni un moment în care „sciziunea interioară a omului va trebui să fie din nou suprimată", pentru a se da o șansă de viață elementelor încă nedezvoltate. Am sugerat deja că diferențierea în dezvoltarea culturii creează în ultimă instanță o disociere între funcțiile fundamentale ale vieții psihice, depășind într-o oarecare măsură diferențierea însușirilor și intrînd în domeniul atitudinii psihologice în genere care guvernează modul de utilizare a acestora. Cultura produce aici o diferențiere a acelei funcții care beneficiază de o capacitate de dezvoltare înnăscută. Astfel, la unii facultatea de gîndire, la alții simțirea au în mod special acces la o dezvoltare mai largă și de aceea, sub presiunea revendicării culturii, insul se va ocupa într-o măsură mai mare de dezvoltarea acelei facultăți a cărei dispoziție îi este în chip natural deosebit de favorabilă, respectiv aptă a fi perfecționată. Perfectibilitatea nu înseamnă că funcția aspiră *a priori* la aptitudini speciale, ci că presupune — am fi tentați să adăugăm: dimpotrivă — o anume delicatețe, labilitate și plasticitate, motiv pentru care nu este întotdeauna de căutat și de găsit în ea valoarea individuală cea mai ridicată, ci, poate, doar valoarea colectivă, și anume în măsura în care această funcție a izbutit să atingă nivelul de dezvoltare al unei valori colective. Dar, cum am spus, printre funcțiile neglijate se pot foarte bine afla valori individuale mult mai înalte, de importanță secundară pentru viața colectivă, dar de mare preț pentru viața individuală, valori vitale care pot conferi existenței individului o intensitate și o frumusețe pe care acesta le așteaptă zadarnic din partea funcției sale colective. Funcția diferențiată îi creează posibilitatea existenței colective, nu și satisfacția și bucuria de viață pe care le poate conferi doar dezvoltarea valorilor individuale. Absența lor este de aceea o lipsă, adesea profund resimțită, iar distanțarea de ele o sciziune interioară pe care, împreună cu Schiller, am putea-o compara cu o rană dureroasă.

no. „Oricît de mult va fi cîştigat totalitatea lumii din această cultivare separată a forţelor umane, nu se poate contesta faptul că indivizii pe care ea îi afectează suferă sub povara blestemului acestei finalităţi a lumii. Prin exerciţii de gimnastică se formează, e drept, corpuri atletice, dar frumuseţea se dezvoltă numai prin jocul liber şi egal al membrelor. Tot astfel, încordarea feluritelor puteri ale minţii poate produce oameni extraordinari, dar numai temperatura lor egală, pe aceia fericiţi şi perfecţi. Şi în ce raport ne-am afla faţă de vîrsta trecută şi viitoare a lumii, dacă desăvîrşirea naturii umane ar face necesară o asemenea jertfă? Am fi atunci argaţii omenirii, am face pentru ea milenii la rînd *muncă de sclavi* şi am întipări în natura noastră mutilată semnele umilitoare ale acestei supuneri, pentru ca generaţiile viitoare să-şi îngrijească în fericită trîndăvie sănătatea morală şi să-şi dezvolte statura liberă a umanităţii lor! Să fie destinul omului acela de a uita de sine în favoarea unui anume scop? Să poată, prin ţelurile ei, natura să ne răpească desăvîrşirea pe care raţiunea ne-o prescrie în numele propriei finalităţi? Prin urmare, trebuie să fie greşită ideea după care dezvoltarea unor forţe izolate implică în mod necesar sacrificarea totalităţii lor; şi chiar dacă legea naturii ar tinde atît de mult spre acest sacrificiu, *ar trebui să ne stea în putere a reface, printr-o artă mai înaltă, totalitatea naturii noastre, distrusă de* ar/ă."[8]

111. Este neîndoielnic că Schiller a trăit foarte adînc acest conflict în viaţa sa personală şi tocmai din acest antagonism a izvorît aspiraţia lui către unitate sau uniformitate, capabilă să elibereze şi funcţiile reprimate, lîncezind în sclavie, şi să producă astfel o restaurare a unei vieţi armonioase. Această idee I-a tulburat şi pe Wagner în *Parsifal;* el i-a conferit expresie simbolică în motivul restituirii lăncii pierdute şi al tămăduirii rănii. Ceea ce Wagner a încercat să exprime în artă prin expresie simbolică, Schiller s-a străduit să clarifice prin reflecţie filozofică. Fără să o spună explicit, dar implicit îndeajuns de limpede, problema care îl preocupă este *reîntoarcerea la modul şi concepţia de viaţă proprii Antichităţii.* Rezultă nemijlocit de aici că

8 *Loc. cit.* Sublinierile în text îmi aparţin. *{Nota lui Jung.)*

soluția creștină a problemei este trecută de el cu vederea sau ignorată în mod intenționat. în orice caz, spiritul lui este ațintit mai degrabă asupra frumuseții antice decît asupra doctrinei creștine a salvării, deși scopul acesteia, ca și al *străduințelor* sale, este *mîntuirea de rău.* După cum spune Iulian Apostatul în discursul despre regele Helios[9], inima omului „este bîntuită de tumultul luptei", ceea ce caracterizează exemplar nu doar propria ființă, ci și întreaga epocă în care el a trăit, acea epocă de sfîșiere interioară, proprie Antichității tîrzii, care s-a manifestat printr-o confuzie fără precedent în minți și în inimile oamenilor, din care făgăduia să-i scoată, mîntuindu-i, învățătura creștină. Ceea ce oferea creștinismul însă nu era, oricum, o *soluție {Lösung),* ci o *salvare (Erlösung),* o desprindere *(Loslösung)* a funcției valoroase de celelalte funcții, care pe atunci voiau la fel de imperios să participe la putere. Creștinismul a imprimat *o anumită* direcție, excluzîndu-le pe toate celelalte. Această împrejurare a contribuit probabil esențial la faptul că Schiller a ignorat posibilitatea mîntuirii oferită de creștinism.

112. Relația apropiată a Antichității cu natura părea, în schimb, să făgăduiască acea posibilitate pe care creștinismul nu o acorda. „Natura ne trasează în creația ei fizică drumul pe care îl avem de parcurs în lumea morală. Ea nu se înalță pînă la plăsmuirea nobilă a omului fizic decît după ce lupta forțelor elementare din organismele inferioare s-a potolit. Tot astfel, dezacordul elementelor din ființa etică a omului, conflictul instinctelor oarbe trebuie să se stingă, iar antagonismul grosolan să înceteze pentru ca să se poată risca favorizarea diversității. Pe de altă parte, mai înainte ca diversitatea din natura umană să poată fi supusă unității idealului, trebuie să se asigure autonomia caracterului, iar slugărnicia față de forme străine, despotice, să cedeze locul unei libertăți convenabile."[10]

113. Deci nu prin desprinderea sau prin eliberarea de funcția valoric inferioară, ci prin luarea ei în considerare, prin confrun-

9 *Oratio* IV, *In regent Solem.* Iuliani Imp. *Opera omnia,* Lipsiae, 1696.
10 Fr. Schiller, *loc.* cif., Scrisoarea a 7-a.

tare, ca să spun așa, cu ea, se vor împăca, în chip natural, contrariile. Schiller simte însă că acceptarea funcțiilor valoric inferioare poate să ducă la un „conflict de instincte oarbe", după cum, invers, unitatea idealului ar putea să restabilească primatul funcției valoric superioare în raport cu funcțiile valoric inferioare și astfel să restaureze vechea stare de fapt. Dar funcțiile valoric inferioare nu se opun funcției valoric superioare, în esența lor profundă, ci potrivit cu forma lor din momentul dat. Inițial ele au fost nesocotite și refulate, deoarece erau un obstacol în calea țelurilor omului de cultură. Acestea constau în interese unilaterale și nu sînt echivalente cu desăvîrșirea individualității umane. Desăvîrșire pentru care indispensabile ar fi tocmai aceste funcții nerecunoscute ce nu se opun în esența lor țelului avut în vedere. Atîta timp însă cît țelul cultural nu coincide cu idealul desăvîrșirii ființei umane, aceste funcții sînt supuse unei subevaluări și unei relative reprimări. Acceptarea funcțiilor reprimate echivalează în interior cu un război civil, cu dezlănțuirea opozițiilor ținute pînă atunci sub control și, în final, cu suspendarea „autonomiei caracterului". Autonomia poate fi înfăptuită doar prin aplanarea acestui conflict, ceea ce fără o tratare despotică a forțelor beligerante pare imposibil. Dar în felul acesta s-ar compromite libertatea, fără de care construirea unei personalități morale pare cu neputință. Or, a acorda libertate înseamnă a cădea în plasa conflictului dintre instincte.

114. „Speriați de libertatea care, în primele ei încercări, se manifestă întotdeauna dușmănos, ne aruncăm pe de-o parte în brațele unei servituti comode, iar, pe de altă parte, aduși la disperare de o tutelă pedantă, ne prăvălim în anarhia sălbatică a stării naturale. Uzurparea va invoca slăbiciunea naturii umane, insurecția se va reclama de la demnitatea ei, pînă cînd marea stăpînitoare a tuturor lucrurilor omenești, forța oarbă, va interveni și va decide soarta conflictului zadarnic dintre principii, precum decide și soarta unui vulgar pugilat."[11]

115. Revoluția franceză în plină desfășurare în acei ani a conferit frazelor lui Schiller un context pe cît de viu, pe atît de sîn-

11 *Loc. cit.*

geros; începută sub semnul filozofiei şi al raţiunii, într-un mare avînt idealist, ea s-a încheiat în haosul lacom de sînge, din care a ţîşnit geniul despotic al lui Napoleon. Zeiţa raţiunii şi-a dovedit neputinţa în faţa violenţei bestiei dezlănţuite. Simţind inferioritatea raţiunii şi a adevărului, Schiller pretinde ca adevărul însuşi să devină o *forţă.* „Dacă pînă acum el şi-a probat atît de puţin forţa victorioasă este nu din cauza intelectului pe care nu a ştiut să îl dezvăluie, ci din cauza inimii care i s-a zăvorit şi a instinctului care nu a lucrat pentru el. Căci de unde această domnie universală a prejudecăţilor şi această întunecare a minţilor, în ciuda luminii pe care filozofia şi experienţa au aprins-o? *Veacul este luminat,* ceea ce vrea să însemne că s-au găsit şi s-au făcut publice cunoştinţele care ar fi cel puţin suficiente să ne îmbunătăţească principiile practice; duhul cercetării libere a risipit conceptele iluzorii care vreme îndelungată au blocat calea către adevăr şi au scormonit pămîntul pe care fanatismul şi impostura şi-au înălţat tronul; raţiunea s-a curăţat de iluziile simţurilor şi de o sofistică înşelătoare, iar filozofia însăşi, care ne înstrăinase mai înainte de natură, ne cheamă, acum, cu glas puternic şi stăruitor, înapoi, la sînul ei; — care e pricina pentru care încă mai sîntem barbari?"[12]

116. Simţim în aceste cuvinte ale lui Schiller proximitatea luminismului francez şi a intelectualismului fabulos al Revoluţiei. „Veacul este luminat" — ce supraevaluare a intelectului! „Duhul cercetării libere a risipit conceptele iluzorii" — ce raţionalism! Ne vin desluşit în minte cuvintele Proctofantasmistului: „Şi dispăreţi! Doar ne-am iluminat."* Pe de-o parte, supraevaluarea importanţei şi a eficienţei raţiunii era în spiritul vremii, uitîndu-se cu totul că raţiunea, dacă ar fi posedat într-adevăr o astfel de forţă, ar fi avut destule ocazii să o pună în valoare; pe de altă parte, trebuie avut în vedere că nu toate minţile cu autoritate gîndeau pe atunci aşa şi că deci acest elan al intelectualismului raţionalist se întemeiază, fără îndoială, şi pe dezvoltarea subiectivă deosebit de viguroasă a lui Schiller. Se cuvine să

12 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 8-a.

* Goethe, *Faust, ed cit.,* p. 163 (;i. *t.).*

ținem seama și de faptul că, la el, intelectul predomină nu asupra intuiției poetice, ci asupra capacității de simțire. Lui Schiller însuși i se părea că în el s-ar da o bătălie între imaginație și abstracție, adică între intuiție și intelect. Iată ce îi scria lui Goethe[13]: „Aceasta este ceea ce mi-a dat, mai cu seamă în tinerețe, un aer stîngaci, atît în cîmpul speculației, cît și în acela al artei poetice; căci de obicei mă zorea poetul, cînd trebuia să filozofez, și spiritul filozofic, cînd voiam să compun poezie. Și azi mi se întîmplă adesea ca imaginația să-mi tulbure abstracțiile, iar rațiunea rece, poezia."

117. Admirația extraordinară a lui Schiller pentru spiritul lui Goethe, modalitatea sa aproape feminină de a intra în rezonanță cu intuiția prietenului său, frecvent reflectate în corespondență, vin tocmai din perceperea pătrunzătoare a acestui conflict pe care, față de natura aproape perfect sintetică a lui Goethe, el îl va resimți de două ori dureros. Acest conflict își datorează existența împrejurării psihologice după care energia simțirii este distribuită, în egală măsură, intelectului și imaginației creatoare. Schiller pare să-și fi dat seama de această circumstanță; în aceeași scrisoare către Goethe, el observa că după ce începuse „să-și cunoască și să-și utilizeze" forțele morale, destinate să așeze cuvenitele hotare imaginației și intelectului, o boală fizică amenința să le submineze. O funcție insuficient dezvoltată este caracterizată, cum s-a observat adesea, de faptul că ea încetează să mai fie la dispoziția conștientului, amestecîndu-se inconștient, din proprie inițiativă, cu alte funcții, beneficiind adică de o anume autonomie și comportîndu-se dinamic, fără selectivitate diferențiată, ca un impetus sau ca o simplă intensificare, și trăgînd după sine sau constrîngînd funcția conștientă, diferențiată, în așa fel încît aceasta este fie împinsă dincolo de limitele pe care și le-a fixat pe baza propriei intenții și hotărîri, fie oprită pe loc, înainte de a ajunge la țintă și atrasă pe o cale lăturalnică, fie — în fine — este situată în opoziție cu cealaltă funcție conștientă, conflict ce rămîne nerezolvat atîta timp cît forța perturbatoare a instinctului, inconștient adăugată, nu se diferențiază

13 La 31 august 1794.

în sine şi nu este astfel supusă unei dispoziţii conştiente precise. Foarte probabil nu greşim presupunînd că întrebarea: „care e pricina pentru care încă mai sîntem barbari?" nu este întemeiată doar în spiritul acelor vremuri, ci şi în psihologia subiectivă a lui Schiller. El caută, ca şi epoca sa, rădăcinile răului pe o pistă falsă, căci barbaria nu stă în eficacitatea slabă a raţiunii sau a adevărului, ci în faptul că se aşteaptă o asemenea eficacitate din partea lor sau chiar că se atribuie raţiunii o astfel de eficacitate prin supraevaluarea superstiţioasă a „adevărului". Barbaria rezidă în unilateralitate şi în nemăsură, în genere în proporţie defectuoasă.

118. Tocmai exemplul impresionant al Revoluţiei franceze, care pe atunci atinsese punctul culminant al terorii, I-a făcut pe Schiller să vadă cît de departe se întindea de fapt puterea zeiţei raţiunii şi în ce măsură bestia lipsită de raţiune din om triumfa, în mod sigur şi evenimentele acelor zile au fost cele care au impus cu precădere atenţiei lui Schiller această problemă. Se întîmplă adesea ca o chestiune în fond personală şi aparent subiectivă să se ridice deodată la nivelul unei probleme generale, interesînd întreaga societate, atunci cînd ea se confruntă cu evenimente exterioare, a căror psihologie cuprinde aceleaşi elemente ca şi conflictul personal. Problema personală capătă astfel o demnitate de care fusese lipsită înainte, prin faptul că neunirea cu sine însuşi este întotdeauna cumva jenantă şi înjositoare, generînd o situaţie interioară şi exterioară umilitoare, asemenea unui stat dezonorat de războaie civile. De aceea, presupunînd că nu suferim de o excesivă supraevaluare, ne sfiim să ne facem publice conflictele pur personale. Dacă însă izbutim să descoperim şi să înţelegem legătura dintre problema noastră personală şi marile evenimente contemporane, atunci această coincidenţă înseamnă un fel de salvare din singurătatea condiţiei pur personale, iar problema subiectivă se dilată, devenind o chestiune generală a societăţii noastre. Ceea ce nu reprezintă un cîştig neînsemnat în perspectiva unei soluţii posibile. Căci în vreme ce problema personală are la dispoziţie doar acele energii precare ale interesului conştient pentru propria persoană, forţele instinctuale colective vin să se îmbine cu interesele eului şi astfel apare

o nouă situație care oferă noi posibilități de rezolvare. Ceea ce n-ar fi putut să facă niciodată forța personală a voinței sau a curajului poate să facă forța instinctuală colectivă; ea transportă individul dincolo de obstacolele pe care cu energia sa personală nu le-ar fi putut niciodată birui.

119. Putem presupune astfel că impresiile legate de evenimentele contemporane i-au dat lui Schiller curajul de a încerca să găsească o soluție de împăcare a conflictului dintre individ și funcția socială. Acest dezacord a fost adînc resimțit și de Rousseau, constituindu-se chiar în punctul de pornire al scrierii *Émile ou de I'éducation.* Găsim acolo cîteva pasaje importante pentru problema noastră: „L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune."

120. „Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sail ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, ii ne sera jamais ni homme, ni citoyen; ii ne sera bon ni pour lui, ni pour les autres."[14]

121. Rousseau își începe cartea cu faimoasa frază: „Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme."* Această frază este caracteristică pentru Rousseau ca și pentru întreaga sa epocă. Schiller privește și el în urmă, în orice caz nu spre omul natural al lui Rousseau

14 *Émile,* Cartea I, p. 9. [„Omul civil nu este decît o unitate fracționară care ține de numitor și a cărei valoare stă în raportul său cu întregul care este corpul social. Instituțiile sociale bune sînt acelea care știu cel mai bine să denatureze omul, să-i retragă existența absolută spre a-i da una relativă și a transplanta eul în unitatea comună." „Cel care vrea să păstreze în ordinea civilă prioritatea sentimentelor naturii nu știe ce vrea. Mereu în contradicție cu sine însuși, mereu șovăitor între propriile-i înclinații și propriile-i îndatoriri, el nu va fi niciodată nici om, nici cetățean; nu va fi bun nici pentru sine, nici pentru ceilalți" - *n. t.]*

* „Totul e bun așa cum iese din mîinile Autorului lucrurilor, totul degenerează în mîinile omului" (n. f.).

— şi aici se află o deosebire esenţială între ei —, ci spre omul care trăia sub „cerul grecesc". Comună însă le este amîndurora *orientarea retrospectivă* şi, legată indisolubil de ea, idealizarea şi supraevaluarea trecutului. în faţa frumuseţii antice, Schiller uită de grecul real al vieţii de fiece zi, iar Rousseau se avîntă afirmînd: „l'homme naturel est tout pour lui; ii est l'unité numérique, l'entier absolu"* şi trece cu vederea faptul că omul natural e eminamente colectiv, adică tot atît de mult în sine, cît şi în celălalt şi orice în afară de o alcătuire unitară. Rousseau afirmă în altă parte: „Nous tenons â tout, nous nous accrochons â tout; Ies temps, Ies lieux, Ies hommes, Ies choses, tout ce qui est, tout ce qui sera, importe â chacun de nous: notre individu n'est plus que la moindre pârtie de nous-mêmes. Chacun s'etend, pour ainsi dire, sur la terre entière, et devient sensible sur toute cette grande surface [...] Est-ce la nature qui porte ainsi les hommes si loin d'eux-mêmes?"[15]

122. Rousseau se înşală: el crede că această stare e de dată recentă. Nu! Recentă este doar conştientizarea ei; ea a existat dintotdeauna şi cu cît coborîm către începuturi, cu atît existenţa ei este mai evidentă. Căci ceea ce descrie Rousseau nu este nimic altceva decît acea mentalitate a primitivului pe care Lévy-Bruhl *(loc. cit.)* a desemnat-o perfect prin noţiunea de „participation mystique". Condiţia individualităţii reprimate nu este o cucerire recentă, ci reziduul acelui timp arhaic în care nu exista nici un fel de individualitate. Prin urmare, nu e vorba de o reprimare de dată recentă a individualităţii, ci doar de conştientizarea şi perceperea forţei copleşitoare a elementului colectiv. Această forţă este evident proiectată asupra instituţiilor statale şi clericale, ca şi cum nu oricine ar fi găsit mijloace şi căi

* „Omul natural e totul pentru el; e unitatea numerică, întregul absolut" *(n. t.).*

15 *Loc. cit.,* Cartea a Ii-a, p. 65. [„Ţinem la tot, ne agăţăm de tot; timpurile, locurile, oamenii, lucrurile, tot ceea ce este, tot ceea ce va fi contează pentru fiecare dintre noi; individualitatea noastră nu mai e decît partea cea mai mică din noi înşine. Fiecare se întinde, ca să spun aşa, pe întreg pământul şi totul devine sensibil pe această mare suprafaţă ... Oare natura este aceea care îi duce astfel pe oameni atît de departe de ei înşişi?" — *n. t.]*

de a se eschiva eventual de la aplicarea comandamentelor morale! Aceste instituții nu posedă nicidecum atotputernicia care li se atribuie și pentru care sînt din cînd în cînd combătute de tot felul de nou-veniți; acea forță represivă se află în inconștientul nostru, și anume în mentalitatea colectivă a barbarului ce continuă să dăinuie. Psihicul colectiv urăște în oarecare măsură orice dezvoltare individuală, dacă aceasta nu slujește nemijlocit țelurile colectivității. Astfel, diferențierea uneia dintre funcții, de care am vorbit mai sus, constituie într-adevăr dezvoltarea unei valori individuale, dar încă atît de subordonată colectivității, încît, cum am văzut, individul însuși ajunge să fie păgubit. Din cauză că nu au cunoscut condițiile mai vechi ale psihologiei umane, atît Schiller, cît și Rousseau au căzut victime unor judecăți eronate cu privire la valorile trecutului. Urmarea este că ei au pornit de la imaginea înșelătoare a unui tip uman desăvîrșit care ar fi existat în trecut și care, ulterior, s-ar fi prăbușit cumva de pe soclul său. Orientarea spre trecut este o rămășiță a gîndirii antice; se știe că întreaga mentalitate antică și barbară presupunea existența unei vîrste de aur, paradisiace, care ar fi precedat timpurile rele de astăzi. Abia marea faptă socială, de ordinul istoriei ideilor, a creștinismului a fost aceea care a oferit omului o speranță de viitor, făgăduindu-i înfăptuirea idealurilor sale în vremurile ce aveau să vină.[16] Accentuarea mai puternică a acestei orientări spre trecut în dezvoltarea mai nouă a spiritului se leagă probabil de fenomenul acelei regresii generale către păgînism, care s-a manifestat din ce în ce mai mult o dată cu Renașterea.

123. Sigur este că orientarea regresivă are și o anumită influență asupra alegerii mijloacelor de educare a omului. Această dispoziție a spiritului se sprijină pe o imagine înșelătoare a trecutului. Am putea să trecem peste ea, dacă identificarea conflictului dintre tipuri și mecanismele tipice nu ne-ar constrînge să căutăm elementul capabil să le restabilească unitatea. Este ceea ce îl preocupa și pe Schiller, după cum vom vedea în continuare. Principala lui idee în această privință reiese din pasajele urmă-

16 Aluzii analoage apar deja in misterele grecești.

toare și care de fapt rezumă afirmațiile de mai sus: „O divinitate binefăcătoare să smulgă la timp pruncul de la sînul maicii sale, să îl hrănească cu laptele unei vîrste mai bune și să îl lase să crească pînă la maturitate sub îndepărtatul cer grecesc. Odată ajuns la vîrsta bărbăției, să se reîntoarcă, sub chip străin, în veacul său; dar nu spre a-i bucura cu înfățișarea sa, ci cumplit, ca fiul lui Agamemnon, spre a-i curăța."[17] Imitarea modelului grecesc nu putea fi mai limpede exprimată. în această formulare strînsă se întrevede însă și o limitare care îl obligă mai apoi pe Schiller la o substanțială lărgire de perspectivă; el continuă: „Substanța el și-o va lua, ce-i drept, din prezent, dar forma o va împrumuta de la un timp mai nobil, *ba chiar de dincolo de timp, de la unitatea absolută, nestrămutată a ființei sale."* Schiller simțea probabil limpede că trebuia să se întoarcă și mai mult în trecut, în timpul arhaic al eroilor divini, în care oamenii erau semizei. Motiv pentru care afirmă în continuare: „Aici, din eterul pur al naturii sale demonice, țîșnește izvorul frumuseții, necontaminate de stricăciunea semințiilor și a timpurilor care se rostogolesc, adînc sub el, în tulburi viitori." Aici apare imaginea frumoasă dar iluzorie a unei vîrste de aur, în care oamenii mai erau încă zei și se desfătau privind frumusețea eternă. Dar tot aici poetul îl depășește pe gînditorul Schiller. Cîteva pagini mai jos, gînditorul cîștigă din nou teren. „într-adevăr", spune Schiller, „trebuie să ne pună pe gînduri faptul că, aproape în fiecare epocă istorică în care înfloresc artele și guvernează gustul, omenirea este decăzută și nu se poate găsi *nici măcar exemplul unui singur popor* care să probeze că o cultură estetică de grad înalt și de mare universalitate merge mînă în mînă cu libertatea politică și cu virtutea burgheză, că moravurile frumoase fac pereche cu bunele moravuri, iar polisarea comportării cu adevărul ei."»

124. Corespunzător unei bine cunoscute experiențe, incontestabilă atît în particular, cît și în general, eroii timpurilor primitive nu vor fi dus un mod de viață cu deosebire moral, ceea ce

17 *Ober die ästhetische Erziehung des Menschen,* Scrisoarea a 9-a.
18 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 10-a.

de altfel nu afirmă nici un mit grecesc sau de aiurea. Căci toată frumusețea de atunci s-a putut bucura de propria-i existență numai pentru că în acele vremuri nu erau nici lege penală și nici poliție de moravuri. Recunoscînd acest adevăr psihologic, că frumusețea vie își întinde strălucirea de aur doar înălțîndu-se deasupra unei realități pline de întuneric, de chin și de urîțenie, Schiller își subminează, de fapt, propriul proiect; el își propusese să arate că ceea ce este despărțit se poate reuni prin contemplarea, consumarea și crearea frumosului. Frumusețea trebuia să devină un mediator, destinat să restabilească unitatea originară a ființei umane. Dar orice experiență se împotrivește acestei idei, arătînd că frumusețea, ca să existe, are neapărată nevoie de propriul ei contrariu.

125. Acum, gînditorul este acela care, la fel ca poetul mai înainte, se află alături de Schiller: el *nu are încredere* în frumusețe, considerînd chiar, pe baza experienței, că nu este imposibil ca ea să exercite o influență nefavorabilă: „Oriunde ne îndreptăm privirea în lumea trecutului, observăm că libertatea și gustul se evită reciproc și *că frumusețea își întemeiază stăpînirea doar pe prăbușirea virtuților eroice."*[19]

126. Pe această constatare, mijlocită de experiență, cu greu se poate întemeia revendicarea adresată de Schiller frumuseții. Urmărindu-și mai departe subiectul, el ajunge chiar să construiască, cu toată claritatea dorită, reversul frumuseții: „Dacă ținem seama doar de ceea ce ne învață experiențele de pînă acum despre influența exercitată de frumusețe, nu ne prea simțim îndemnați să ne *dezvoltăm sentimente care sînt atît de primejdioase pentru adevărata cultură a omului;* ci, cu riscul barbariei și al durității, este mai bine să ne lipsim de forța înduioșătoare a frumuseții, decît să fim expuși, în ciuda tuturor avantajelor rafinării, influențelor ei moleșitoare."[20]

127. Conflictul dintre poet și gînditor s-ar putea aplana în situația în care gînditorul nu ar interpreta literal, ci *simbolic* cuvintele poetului, așa cum de altfel se și cuvine să se procedeze

19 *Loc. cit.*
20 *Loc. cit.*

cu limbajul poetic. Să se fi înțeles oare Schiller pe sine însuși greșit? S-ar zice că da, altminteri el nu și-ar fi putut contraargumenta într-o asemenea măsură propriile poziții. Poetul vorbește de un izvor de pură frumusețe, situat dincolo de toate timpurile și semințiile și țîșnind în sufletul fiecărui om. El nici nu se referă la omul Antichității grecești, ci la vechiul păgîn din sufletul nostru, la parcela de natură etern nealterată și de frumusețe naturală care sălășluiește, inconștient dar viu, în noi și a cărei strălucire ne transfigurează ființele vremurilor primitive și ne face să cădem în eroarea de a crede că oamenii de atunci ar fi posedat ceea ce noi căutăm. Este omul arhaic, repudiat de conștiința noastră orientată colectiv, care ne apare atît de urît și de inacceptabil și care este totuși purtătorul acelei frumuseți pe care o căutăm zadarnic în altă parte. Despre acesta vorbește poetul Schiller, iar pe acesta gînditorul Schiller îl interpretează greșit ca model grecesc. Ceea ce însă, în ciuda strădaniei sale, gînditorul nu poate deduce logic din piesele-martor care îi stau la dispoziție, îi este făgăduit de poet în limbaj simbolic.

128. Din toate cele spuse pînă acum rezultă din plin că orice încercare, înfăptuită în zilele noastre, de echilibrare a ființei umane unilateral diferențiate, trebuie să conteze pe acceptarea serioasă a funcției valoric inferioare, căci nediferențiate. Nici o încercare de mediere nu va izbuti, dacă nu va declanșa energiile funcțiilor valoric inferioare și nu le va conduce apoi pe acestea la diferențiere. Acest proces poate avea loc doar în acord cu legile energeticii, adică trebuie să fie creată o diferență de nivel capabilă să ofere energiilor latente posibilitatea de a se manifesta. Ar fi o încercare lipsită de perspectivă, întreprinsă deja de repetate ori și eșuată de tot atîtea ori, aceea de a converti nemijlocit o funcție valoric inferioară într-o funcție valoric superioară. Tot atît de bine am putea încerca să creăm un *perpetuum mobile*. Nici o formă de energie valoric inferioară nu poate fi pur și simplu convertită într-una valoric superioară, decît dacă o sursă de valoare superioară conlucrează concomitent la acest proces, adică transformarea nu poate avea loc decît pe seama funcției superioare, fără însă ca valoarea inițială a formei de energie superioară să poată fi vreodată atinsă de formele valoric

inferioare, ba nici chiar de funcția valoric superioară, ci echilibrarea se va face, va trebui să se facă la o temperatură medie. Concluzia inevitabilă este însă că acela care se identifică cu funcția sa diferențiată se instalează într-o condiție cu adevărat echilibrată, dar inferioară în raport cu valoarea inițială aparentă. Orice educație a omului care tinde către unitatea și armonia ființei trebuie să se confrunte cu această realitate. Este concluzia pe care Schiller o formulează în felul său propriu; el se împotrivește să-și asume însă consecințele ce decurg de aici, cu riscul chiar de a trebui să renunțe la frumusețe.

129. După ce gînditorul și-a formulat concluzia necruțătoare, poetul ia din nou cuvîntul: „Dar poate nu *experiența* este scaunul de judecată în fața căruia se poate decide o problemă ca aceasta și, înainte de a acorda credit mărturiei ei, ar trebui să fie în afară de orice îndoială că este aceeași frumusețe de care vorbim și împotriva căreia depun mărturie acele exemple."[21] Se vede de aici că Schiller încearcă să se așeze deasupra experienței, cu alte cuvinte: să confere frumuseții o calitate care nu îi revine potrivit experienței. El crede că „frumusețea ar trebui să se adeverească drept o condiție necesară a omenirii", prin urmare drept o categorie necesară, constringătoare; de aceea el vorbește și despre o noțiune pur rațională de frumusețe, precum și despre o „cale transcendentală" care ne îndepărtează de „cercul fenomenelor și de prezentul viu al lucrurilor". „Cine nu cutează să se ridice deasupra realității, acela nu va cuceri niciodată adevărul."[22] Rezistența subiectivă împotriva căii care, potrivit experienței, este inevitabil descendentă îl determină pe Schiller să constrîngă intelectul logic să slujească sentimentului, obligîndu-l astfel să producă o formulă capabilă totuși să determine realizarea intenției inițiale, deși imposibilitatea acestei operații a fost îndeajuns demonstrată. Un tur de forță asemănător întreprinde și Rousseau, atunci cînd, presupunînd că dependența de natură, spre deosebire de dependența de oameni, nu produce vicii, ajunge la următoarea concluzie: „Si Ies lois des nations pouvaient

21 *Loc. cit.*
22 *Loc. cit.*

avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne peut vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses; ou réunirait dans la république tous Ies avantages de l'état naturel â ceux de l'état civil; on joindrait â la liberté qui maintient rhomme exempt de vice, la moralité qui l'élève â la vertu."

130. întemeindu-se pe această reflecție, el ne sfătuiește: „Maintenez 1' enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez sui vi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation." „II ne faut point contraindre un enfant de rester quand ii veut aller, ni d'aller quand ii veut rester en place. Quand la volonté des enfants n'est point gâtée par notre faute, ils ne veulent rien inutilement."[23]

131. Nenorocirea este că „Ies lois des nations" nu coincid niciodată și în nici o împrejurare cu legile naturii, într-atît încît condiția civilizată să fie totodată și condiția naturală. O astfel de concordanță ar putea fi în genere gîndită doar ca un compromis în care nici una din cele două condiții nu s-ar realiza la cota idealului propriu, ci s-ar situa considerabil sub nivelul acestuia. Cine însă va vrea să atingă idealul uneia sau alteia dintre condiții va trebui să urmeze sfatul formulat chiar de Rousseau: „11 faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire â la foi l'un et l'autre."*

132. în noi există ambele necesități: natură și cultură. Noi nu putem să fim doar noi înșine, ci trebuie să ne raportăm și la ceilalți. Trebuie să existe un drum care să nu fie un simplu com-

23 *Émile.* Cartea a Ii-a, pp. 68 ș. urm. [„Dacă legile națiunilor ar putea avea, ca și cele ale naturii, o inflexibilitate pe care nici o forță omenească să nu o poată vreodată infringe, dependența de oameni s-ar reduce la dependența de lucruri; în republică s-ar aduna arunci toate avantajele stării naturale și ale statului civil; s-ar îmbina libertatea care-i menține pe om lipsit de vicii și moralitatea care îl înalță la virtute." „Mențineți copilul doar în dependența lucrurilor și veți urma porunca naturii în progresul educației lui." „Un copil nu trebuie constrins să rămînă pe loc, cînd vrea să plece; nici să plece, cînd vrea să stea pe loc. Atunci cînd voința copiilor nu este viciată de erorile noastre, ei nu vor nimic în mod inutil" — *n. I.]*

* „Trebuie să optezi între a face un om și a face un cetățean; căci nu-i poți face și pe unul și pe celălalt" (n. r.).

promis, ci și o stare sau un proces în măsură să corespundă ființei vii, ceva de genul a ceea ce spune profetul: o „semita et via sancta", o „via directa ita ut stulti non errent per earn."[24] Sînt deci inclinat să-i dau dreptate și poetului Schiller care, în acest caz, I-a tratat cam brutal pe gînditor, căci există nu doar adevăruri raționale, ci și iraționale. Iar ceea ce pare imposibil pe calea intelectului se adeverește, adesea, pe calea iraționalului. într-adevăr, cele mai mari transformări prin care a trecut omenirea nu s-au înfăptuit pe calea unui calcul intelectual, ci pe căi ignorate sau socotite absurde de către contemporani și cărora abia mult mai tîrziu li s-a dezvăluit necesitatea intrinsecă. De cele mai multe ori însă ele nici nu sînt înțelese, căci legile cele mai importante ale dezvoltării noastre spirituale continuă să fie pentru noi o enigmă.

133. Oricum, nu sînt prea înclinat să acord o valoare specială gestului filozofic al poetului, căci intelectul pus în slujba poetului este un instrument înșelător. Ceea ce intelectul a fost în măsură să presteze a prestat deja, dezvăluind contradicția dintre dorință și experiență. Este de aceea zadarnic să ceri gîndirii filozofice să soluționeze acest conflict. Iar dacă, în cele din urmă, am putea găsi o soluție, n-am depăși din acest motiv obstacolul, căci problema nu e de a concepe sau de a găsi un adevăr rațional, ci de a descoperi o cale acceptabilă pentru viața rațională. Nu au lipsit niciodată propuneri și doctrine înțelepte. Dacă numai despre aceasta ar fi fost vorba, încă din timpurile lui Pitagora omenirea ar fi avut cea mai frumoasă ocazie de a atinge toate culmile. De aceea nu trebuie să luăm *ad litteram* propunerile lui Schiller, ci se cuvine să le înțelegem ca pe niște simboluri care, potrivit înclinației sale filozofice, apar înveșmîntate în haina conceptelor filozofice. în acest sens „calea transcendentală" pe care se pregătește Schiller să se angajeze nu trebuie înțeleasă ca un raționament de ordinul teoriei critice a cunoașterii, ci mai degrabă simbolic, ca acea cale pe care omul pășește ori de cîte ori are de a face cu o piedică pe care nu o poate birui

24 Isaia, 35, 8: „[...] cale curată și cale sfîntă [...] cei risipiți vor merge pe dînsa și nu se vor rătăci".

prin raţiune, cu o sarcină pe care nu o poate rezolva. Dar pentru a găsi această cale şi a se putea angaja pe ea, el trebuie să zăbovească mai întîi vreme îndelungată în faţa direcţiilor contrare în care s-a bifurcat drumul parcurs de el pînă atunci. Curgerea vieţii sale este zăgăzuită prin obstaculare. Oriunde se produce o stază a libidoului, contrariile unite mai înainte, în curgerea neîntreruptă a vieţii, se scindează şi se despart în calitate de adversari dornici de luptă. Ele se epuizează apoi într-o bătălie mai lungă, imprevizibilă ca durată şi ca rezultat, iar din energia pe care ele o pierd ia naştere cel de al treilea element, care este tocmai începutul noului drum.

134. Corespunzător acestei reguli, Schiller întreprinde o cercetare adîncită a contrariilor active. Indiferent de obstacolul de care ne lovim — cu condiţia ca el să fie foarte dificil — dezbinarea dintre intenţia noastră şi obiectele care se împotrivesc se transformă rapid într-un conflict interior. Căci dacă mă străduiesc să supun voinţei mele obiectul care se împotriveşte, întreaga mea fiinţă intră treptat în relaţie cu el, şi anume corespunzător puterii libidoului care a pus stăpînire pe el şi care trage, ca să spun aşa, în obiect o parte din fiinţa mea. în felul acesta are loc identificarea unor părţi din personalitatea mea cu fiinţa obiectului. Conflictul este astfel mutat în propriul meu suflet. Această „introiecţie" a conflictului cu obiectul îmi creează un dezacord interior, provocînd o neputinţă faţă de obiect şi stîrnind astfel afecte care sînt întotdeauna simptomul unei dezbinări interioare. Afectele mă determină însă să mă percep pe mine însumi şi să-mi îndrept atenţia — dacă nu sînt orb — asupra mea şi să urmăresc în mine însumi jocul opoziţiilor.

135. Pe această cale se angajează Schiller: el nu descoperă conflictul ca fiind între stat şi individ, ci îl concepe, la începutul celei de a 11-a scrisori, ca dualitate a „persoanei şi a stării", respectiv eul şi condiţia variabilă a afectanţei sale *(Affiziertseiri)*. în vreme ce eul are o relativă constanţă, relaţionarea (afectanţa) sa este schimbătoare. Prin urmare, Schiller vrea să ajungă la rădăcina conflictului. într-adevăr, pe de-o parte este vorba de funcţia conştientă a eului, pe de alta, de relaţionarea colectivă. Ambele determinări aparţin psihologiei umane. Dar diferitele

tipuri văd de fiecare dată în altă lumină aceste realităţi fundamentale. Pentru introvertit, ideea eului constituie, fără îndoială, elementul continuu şi dominanta conştiinţei, la polul opus situîndu-se relaţionarea sau afectanţa. Pentru extravertit, în schimb, accentul cade mai degrabă pe continuitatea relaţiei cu obiectul şi mai puţin pe ideea de eu. Pentru el, problema s-ar pune deci altfel. Trebuie să ţinem seama de acest punct de vedere atunci cînd urmărim în continuare reflecţiile lui Schiller. Aşa, bunăoară, el gîndeşte ca extravertit cînd declară că persoana se revelează „în eul etern statornic şi numai în el". Extravertitul, în schimb, ar spune că persoana se revelează doar în relaţionalitatea ei, în funcţia relaţiei ei cu obiectul. „Persoană" este doar în cazul introvertitului exclusiv eul; în cel al extravertitului, persoana se află în afectanţa sa, nu în eul afectat. Eul extravertitului zace cumva sub afectanţa sa, adică sub relaţia lui. Extravertitul se găseşte pe sine însuşi în variabil, în schimbător, introvertitul în statornic. Eul nu este nimic de genul „etern statornic", cu atît mai puţin în cazul extravertitului care îi acordă o atenţie neînsemnată. Introvertitul, în schimb, beneficiază din plin de eu şi se teme din acest motiv de orice fel de schimbare care ar putea să-i atingă. Afectanţa poate fi ceva de-a dreptul penibil, dar extravertitul nu ar vrea nicicum să se lipsească de ea. Următorul pasaj ne îngăduie să-i recunoaştem de asemenea pe introvertit: „Să rămînă constant el însuşi în mijlocul tuturor schimbărilor, să transforme toate percepţiile în experienţe, să le reducă deci la unitatea cunoaşterii şi să facă din fiecare mod al său de manifestare în timp o lege pentru toate timpurile, iată prescripţia care îi este dată prin intermediul naturii sale raţionale."[25] Atitudinea abstractivă, autoconservatoare, este evidentă; ea devine chiar îndreptarul suprem. Fiecare trăire trebuie să fie de îndată înălţată la rang de experienţă, iar din suma experienţelor trebuie să rezulte pe loc o lege pentru toate timpurile viitoare; cealaltă condiţie, prin care se interzice transformarea trăirii în experienţă, pentru ca astfel să nu apară legi stînjenitoare pentru viitor, este la fel de omenească. Ceea ce corespunde

25 Fr. Schiller, *loc. cit.,* Scrisoarea a 1 I-a.

pe deplin faptului că Schiller îl poate gîndi pe Dumnezeu nu ca *devenind,* ci ca *fiinţînd în eternitate,* de unde şi recunoaşterea, cu intuiţie sigură, a „asemănării cu Dumnezeu" a condiţiei ideale introvertite: „înfăţişat în desăvîrşirea sa, omul ar fi deci unitatea statornică ce rămîne pururi aceeaşi în apele schimbării." „Dispoziţia către dumnezeire omul o poartă incontestabil în însăşi personalitatea sa."

136. Această concepţie despre fiinţa lui Dumnezeu este incomparabilă cu dogma creştină a devenirii umane a lui Dumnezeu şi cu acele concepţii neoplatonice similare despre mama zeilor şi despre fiul ei, care coboară în calitate de demiurg în fluxul devenirii.[26] Concepţia lui Schiller arată însă cărei funcţii îi atribuie el valoare supremă, respectiv valoare de divinitate: ideii de statornicie a eului. El acordă cea mai mare importanţă eului care se abstrage din afectanţă şi, ca orice introvertit, diferenţiază cel mai mult această idee. Dumnezeu, valoarea supremă, reprezintă pentru el abstracţia şi conservarea eului. Pentru extravertit, în schimb, Dumnezeu este trăirea obiectului, absorbirea în realitate, de unde şi faptul că lui îi este mai simpatic un Dumnezeu devenit om, decît un legislator etern imuabil. Aceste puncte de vedere au valabilitate, aşa cum aş vrea să observ aici anticipînd, doar pentru psihologia conştientă a tipurilor. în cazul inconştientului, raportul se schimbă. S-ar zice că Schiller a avut în această privinţă unele intuiţii: în cazul în care conştiinţa lui crede în Dumnezeu fiinţînd imuabil, calea către divinitate este pentru el deschisă de simţuri, deci de afectanţă, de schimbător, de procesul viu. Acesta este însă pentru el o funcţie de importanţă secundară, iar în măsura în care se identifică cu eul şi îl abstrage pe el din ceea ce e schimbător, atitudinea sa conştientă devine, şi ea, în întregime abstractă, în vreme ce afectanţă, relaţia cu obiectul, este lăsată, în mod necesar, mai mult pe seama inconştientului. Din această stare de fapt rezultă consecinţe notabile.

137. Atitudinea conştient abstractizantă care, potrivit cu idealul ei, face din fiecare trăire o experienţă, iar din experienţe o lege, duce la o anume limitare şi sărăcire, caracteristice intro-

26 Cf. discursul lui Iulian despre mama zeilor.

venitului. Schiller le-a simțit limpede în relațiile sale cu Goethe, căci el a perceput natura mai extravertită a lui Goethe ca opunîndu-i-se în chip obiectiv.[27] Goethe afirmă semnificativ despre sine însuși: „Eu sînt în calitate de ins contemplativ un realist incarnat, în așa fel încît în legătură cu toate lucrurile care mi se înfățișează nu sînt în stare să-mi doresc nici mai multe, nici mai puține, și nu fac nici o diferență între obiecte decît aceea că unele mă interesează, iar altele nu."[28] Despre influența lui Schiller asupra sa, Goethe afirmă în mod caracteristic: „Dacă v-am slujit drept reprezentant al unor obiecte, dumneavoastră, în schimb, m-ați îndreptat de la observarea prea severă a lucrurilor exterioare și a raporturilor dintre ele către mine însumi, m-ați învățat să privesc cu mai multă echitate multilateralitatea omului lăuntric" etc.[29] La rîndu-i, Schiller a descoperit în Goethe o completare, repetat subliniată, sau o desăvîrșire a propriei ființe, și a simțit diferența între ei doi, pe care a caracterizat-o astfel: „Nu așteptați de la mine o mare bogăție materială de idei; este ceea ce eu găsesc la dumneavoastră. Nevoia și aspirația mea este să fac mult din puțin, iar dacă ar fi să cunoașteți mai îndeaproape sărăcia mea în ceea ce se cheamă cunoștințe dobîndite, veți fi probabil de acord că în unele privințe lucrul acesta mi-a și izbutit. Cercul meu de idei fiind mai mic, îl parcurg tocmai de aceea mai repede și mai des, și pot tocmai de aceea să-mi folosesc mai bine bunurile și să produc, prin formă, varietatea care îi lipsește conținutului. Dumneavoastră vă străduiți să vă simplificați lumea vastă de idei, eu caut varietate pentru micile mele posesiuni. Dumneavoastră aveți de guvernat peste o împărăție, eu doar peste o familie ceva mai numeroasă de concepte pe care tare mult aș dori să o lărgesc, transformînd-o într-o lume mică."»

138. Lăsînd deoparte anumite complexe de inferioritate caracteristice introvertitului și socotind faptul că „lumea vastă de idei" este mai puțin guvernată de extravertit, ci mai degrabă el

27 Scrisoare către Goethe, din 5 ianuarie 1798.
28 Scrisoare către Schiller, din 27 aprilie 1798.
29 Scrisoare către Schiller, din 6 ianuarie 1798.
30 Scrisoare către Goethe, din 31 august 1794.

însuși îi este supus ei, prezentarea lui Schiller ne oferă o imagine exactă a acelei sărăcii care obișnuiește să se dezvolte ca urmare a unei atitudini esențialmente abstractizante.

139. O altă consecință ce rezultă din această atitudine a conștiinței, care se va dovedi importantă pe parcursul desfășurării cercetării noastre, este împrejurarea că inconștientul dezvoltă într-un astfel de caz o atitudine compensatorie. Cu cît abstractizarea conștientă limitează mai mult relația cu obiectul prin abundența de „experiențe" și de „legi" pe care le creează, cu atît apare mai mult în inconștient o dorință de obiect care se manifestă, finalmente, în conștiință ca *o fixație senzorială obsedantă pe obiect.* în locul unei relații *afective* cu obiectul absent, respectiv refulat prin abstractizare, avem aici a face cu o relație senzorială. De aceea, după Schiller, *simțurile* și nu *sentimentele* sînt acelea care duc, fapt semnificativ, la divinitate. Eul său se slujește de gîndire, dar afectanța, sentimentele sale se slujesc de senzorialitate. După Schiller deci conflictul se desfășoară între spiritualitate ca gîndire și senzorialitate ca sentiment sau ca afectanța. La extravertit, lucrurile stau invers: relația sa cu obiectul este dezvoltată, dar lumea sa de idei este senzorială, concretă și personală.

140. Simțirea senzorială sau, mai bine zis, simțirea aflată sub condiția senzorialității este *colectivă,* adică ea creează o relaționare sau afectanța care îl transpun pe om, totodată, în starea de „participare mistică", deci în condiția unei identități parțiale cu obiectul perceput. Această identitate se manifestă în dependența forțată de obiectul perceput și ea duce din nou, pe calea unui *circulus vitiosus,* la o intensificare a abstracțiunii, destinată anume să suprime relația supărătoare și constrîngerea rezultată. Schiller a recunoscut această particularitate a simțirii senzoriale: „Atîta timp cît el [introvertitul] doar simte, doar dorește și acționează din simplă lăcomie, *el nu e nimic altceva decît* /u/«e."[31] Dar de vreme ce introvertitul nu poate să abstractizeze la nesfîrșit spre a scăpa de afectanța, el se vede în cele din urmă obligat să modeleze exteriorul. „Spre a nu fi doar lume, spune

31 *Ober die ästhetische Erziehung des Menschen,* Scrisoarea a 11-a.

Schiller[32], el trebuie să confere formă materiei, să exteriorizeze tot ceea ce e interior și să dea formă la tot ceea ce e exterior. Ambele sarcini, gîndite în desăvîrșirea lor supremă, conduc înapoi la noțiunea de divinitate de la care am pornit."

141. Acest context este semnificativ. Presupunînd că obiectul simțit senzorial este un om, va accepta oare acesta o atare procedură? Cu alte cuvinte, se va lăsa el modelat ca și cum cel aflat în relație cu el ar fi creatorul său? A se juca de-a Dumnezeu în mic este doar vocația omului, dar în definitiv și lucrurile neînsufletite au un drept divin asupra propriei lor existențe, iar lumea nu mai era de mult un haos în clipa în care primele maimuțe antropomorfe au început să ascută pietre. Ar fi problematic dacă fiecare introvertit și-ar exterioriza lumea limitată de concepte și ar voi să modeleze lumea exterioară după ea, ceea ce, de fapt, se și întîmplă în fiecare zi, dar omul suferă — și pe bună dreptate — de această asemănare cu Dumnezeu. Pentru extravertit, formula ar suna: „A interioriza tot ceea ce e exterior și a da formă la tot ceea ce e interior." După cum am văzut mai sus, această reacție i-a fost provocată lui Goethe de Schiller. în atare ordine de idei, Goethe ne oferă o admirabilă paralelă; el îi scrie lui Schiller: „în schimb, eu sînt în orice fel de activitate aproape — aș zice — un perfect *idealist: nu mă interesează defel obiectele, ci pretind ca totul să se potrivească reprezentărilor mele*"" (27 aprilie 1798). Ceea ce înseamnă că atunci cînd extravertitul gîndește, lucrurile se petrec la fel de autocrat ca atunci cînd introvertitul acționează în afară[33]. Această formulă poate deci pretinde valabilitate acolo unde este atinsă o condiție aproape perfectă, și anume, în cazul introvertitului, cînd se ajunge la o lume de concepte atît de bogată, de elastică și de expresivă, încît obiectul nu mai e constrîns să intre într-un pat al lui Procust; iar în cazul extravertitului, cînd se ajunge la o cunoaștere și la

32 *Loc. cit.*

33 Vreau să subliniez faptul că toate observațiile despre extravertit și introvertit pe care le-ara făcut în acest capitol sînt valabile numai pentru tipurile discutate aici, respectiv pentru tipul simțirii intuitive, extravertite, reprezentat de Goethe și pentru tipul gîndirii intuitive, introvenite, reprezentat de Schiller.

o luare în considerare atît de deplină a obiectului, încît din aceasta nu mai poate să apară nici o deformare caricaturală în clipa în care gîndim împreună cu el. Vedem deci că Schiller își bazează formula pe tot ceea ce poate fi mai nobil, adresînd astfel dezvoltării psihologice a individului pretenții aproape exorbitante — presupunînd că își reprezintă, în toate elementele alcătuitoare, sensul propriei sale formule.

142. Oricum, un lucru este clar, și anume faptul că formula „a exterioriza tot ceea ce e interior și a da formă la tot ce e exterior" constituie idealul atitudinii conștiente a introvertitului. Ea se întemeiază, pe de-o parte, pe presupunerea că există o dimensiune ideală a lumii interioare de concepte, a principiului formal, iar, pe de altă parte, pe o capacitate ideală de utilizare a principiului senzorial care, în acest caz, nu mai apare ca afectanță, ci ca o potentă activă. Atîta timp cît omul este „senzorial", el nu e „nimic decît lume", pentru „a nu fi doar lume, el trebuie să confere formă materiei". Avem aici a face cu răsturnarea principiului senzorial pasiv. Totuși cum poate să aibă loc o astfel de răsturnare? Tocmai aceasta e problema. E greu de admis că omul poate să confere lumii sale conceptuale acea extraordinară dimensiune care ar face ca lumea materială să capete o formă convenabilă și care ar transforma totodată afectanța, senzorialitatea, dintr-o stare pasivă într-una activă, situată la înălțimea lumii sale de idei. Pe undeva, omul trebuie pus în relație, trebuie cumva *supus,* altminteri el ar fi cu adevărat asemenea lui Dumnezeu. Caz în care Schiller ar fi obligat să admită violentarea obiectului și să acorde drept nelimitat de existență funcției arhaice valoric inferioare. Așa a procedat mai tîrziu, cel puțin teoretic, Nietzsche. Atare presupunere însă nu este valabilă pentru Schiller, întrucît, din cîte știu, el nu s-a exprimat explicit niciodată în această privință. Formula lui are mai degrabă un caracter total naiv și idealist care se acordă bine cu spiritul vremii sale, neafectată de neîncrederea adîncă în ființa umană și în adevărul uman, precum a fost epoca criticismului psihologic, inaugurată ulterior de Nietzsche.

143. Formula lui Schiller s-ar putea înfăptui doar prin aplicarea unui punct de vedere în forță, lipsit de scrupule, nepăsător la dreptatea și echitatea față de obiect, dezinteresat de propria

competență. Numai într-un astfel de caz, pe care Schiller, în mod sigur, nu I-a avut în vedere, funcția valoric inferioară ar putea participa la viață. Iată cum elementele arhaice, naive și inconștiente, învăluite încă în strălucirea cuvintelor mari și a gesturilor frumoase, au izbutit să se impună și să ne ajute să creăm „cultura" pe care o avem astăzi, dar în legătură cu esența căreia omenirea este acum parțial dezbinată. Instinctul arhaic al puterii, ascuns pînă atunci în spatele gesturilor culturale, s-a ridicat în zilele noastre la suprafață și a demonstrat, fără putință de tăgadă, că „sîntem mai departe barbari". Nu trebuie să uităm că așa cum, datorită punctului ei de vedere înalt și absolut, atitudinea conștientă se poate mîndri cu o anumită asemănare cu divinitatea, tot astfel se poate dezvolta și o atitudine inconștientă a cărei asemănare cu divinitatea este orientată în jos, respectiv către o divinitate arhaică, de natură senzuală și violentă. Enantiodromia lui Heraclit este preocupată de venirea unui timp în care și acest *deus absconditus* va ieși la suprafață și îl va nimici pe dumnezeul idealurilor noastre. S-ar zice că la finele veacului al XVIII-lea oamenii nu își dădeau bine seama de ceea ce se petrecea la Paris, stăruind într-o atitudine estetică, exaltată sau ludică, fără îndoială spre a se preface că nu văd abisurile ființei umane.

„Dar cumplit e jos, acolo
Omul să nu-i încerce pe zei,
Să nu poftească nicicînd a privi
Ce-acoperă ei, milostivi, cu noapte și groaza."

(Schiller, *Scufundătorul*)

144. Pe vremea lui Schiller nu sosise încă momentul confruntării cu lumea de jos. Lăuntric, Nietzsche era mult mai aproape de ea, convins fiind că ne îndreptăm către o epocă de mari bătălii. De aceea, în calitate de unic discipol autentic al lui Schopenhauer, el a smuls vălul naivității și ne-a revelat în *Zarathustra* ceva din ceea ce era sortit să fie cuprinsul viu al unor vremuri viitoare.

b) Despre instinctele fundamentale

145. în Scrisoarea a 12-a, Schiller se confruntă cu problema celor două instincte fundamentale cărora le consacră o descriere completă. Instinctul „senzorial" se ocupă de „așezarea omului în limitele timpului și de transformarea lui în materie". El reclamă „schimbarea pentru ca timpul să aibă un conținut. Această stare a timpului doar plin se numește *senzație."*[34]* „Omul nu este în această stare decît o unitate de mărimi, un moment plin al timpului — sau mai degrabă nu este *el,* căci personalitatea îi este anulată atîta vreme cît îl stăpînește senzația iar timpul îl tîrăște după sine." „Prin legături indestructibile, el (instinctul) încătușează spiritul care aspiră să se înalțe dincolo de lumea simțurilor și cheamă abstracția, din foarte liberele ei peregrinări prin infinit, înapoi în hotarele prezentului."[35]

146. Este absolut caracteristic pentru psihologia lui Schiller faptul că el consideră „senzație", și nu, bunăoară, dorință senzorială activă, manifestarea acestui instinct. Ceea ce dovedește că pentru el, senzorialitatea are caracter *reactiv,* de afectanță, trăsătură semnificativă pentru introvertit. Un extravertit ar scoate în relief mai întîi caracterul *dorinței.* Mai departe, caracteristic e faptul că acest instinct reclamă schimbare. Ideea pretinde imuabilitate și eternitate. Cel care se află sub primatul ideii aspiră la statornicie, de unde și faptul că tot ceea ce tinde spre schimbare se află de partea opusă, în cazul lui Schiller, de partea sentimentului și a senzației, care, potrivit regulii, sînt contopite ca fiind insuficient dezvoltate. Schiller nu distinge îndeajuns între sentiment și senzație, după cum reiese din următorul pasaj: „Sentimentul poate doar să spună: aceasta e adevărat pentru acest subiect în acest moment, iar în alt moment, poate să apară un alt subiect și să ia înapoi afirmația senzației momentane" *(loc. cit.).*

147. Acest citat arată că, pentru Schiller, senzație și sentiment coincid și în uzul limbii. Se vede că el evaluează și diferențiază

34 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 12-a.

35 *Loc. cit.*

insuficient sentimentul de senzație. Simțirea diferențiată poate constata și *valori generale,* nu doar cazuistice. Dar este adevărat că *senzația afectivă* a tipului de gîndire introvertită este, din cauza caracterului ei pasiv și reactiv, de natură doar cazuistică, deoarece ea nu se poate niciodată ridica, dincolo de cazul particular care a produs-o, la compararea abstractă a tuturor cazurilor, operație ce revine pentru tipul gîndirii introvertite funcției gîndirii, și nu funcției simțirii. Contrariul se produce la tipul simțirii introvertite, la care sentimentul dobîndește caracter abstract și general și el poate de aceea identifica valori generale și durabile.

148. Din descrierea lui Schiller mai rezultă că senzația afectivă (prin care denumesc tocmai amestecul caracteristic de sentiment și senzație în cazul tipului gîndirii introvertite) este acea funcție cu care eul nu se consideră identic. Ea asumă caracterul unei împotriviri, al unui *ce* străin, care „anulează" personalitatea, o tîrăște după sine, care îl situează pe om în afara sa, îl înstrăinează de el însuși. De aceea Schiller o compară cu *afectul* care îl face pe om „să-și iasă din sine"[36]. Revenirea la luciditate „este numită la fel de corect *a intra în sine*[37], adică a se întoarce în propriul eu, a-și restaura persoana". De aici rezultă fără echivoc că, pentru Schiller, senzația afectivă nu pare să aparțină persoanei, ci este mai mult sau mai puțin o împrejurare auxiliară supărătoare, căreia ocazional „i se opune biruitor o voință fermă", în ce-i privește pe extravertit, s-ar zice că tocmai acest aspect constituie ființa lui propriu-zisă și că el este cu adevărat el însuși, atunci cînd este afectat de obiect; ceea ce putem înțelege, dacă avem în vedere că pentru el relația cu obiectul este funcția diferențiată de mare valoare, căreia i se opun, în aceeași măsură în care sînt indispensabile introvertitului, gîndirea abstractă și simțirea. Gîndirea tipului simțirii extravertite este tot atît de afectată de prejudecata senzorialității pe cît este și simțirea tipului gîndirii introvertite. Pentru amîndoi, ea este „limitare" extremă la materialitate și cazuistică. Și trăirea obiectului

36 Adică „extravertit".
37 Adică introvertit".

cunoaște „foarte libere peregrinări prin infinit", nu doar abstracția, ca la Schiller.

149. Excluzînd senzorialitatea de la conceptul și domeniul persoanei, Schiller poate să afirme că persoana este „unitatea absolută și indivizibilă" care „nu poate fi niciodată în contradicție cu sine însăși". Această unitate este un deziderat al intelectului care ar dori să-și mențină subiectul într-o ideală integritate, motiv pentru care, în calitate de funcție superioară, el exclude funcția senzorialității care îi apare inferioară. Rezultatul este o mutilare a ființei umane, cauză și origine a demersului întreprins de Schiller.

150. Deoarece sentimentul are pentru Schiller calitatea senzației afective, fiind drept urmare de natură doar cazuistică, evaluarea maximă, veritabilă valoare eternă, este, firește, acordată gîndului modelator, numit de Schiller „instinctul formei"[38]: „Dar in clipa în care gîndul declară: așa este, *el decide de-a pururi și în veci,* iar valabilitatea enunțului său este garantată de *personalitatea* însăși, care sfidează orice schimbare."[39] Trebuie să ne întrebăm însă: oare sensul și valoarea personalității stau într-adevăr numai în statornicie? Nu tot la fel sînt și transformarea, devenirea, evoluția? Nu reprezintă ele valori chiar mai înalte decît simpla „sfidare" a schimbării?[40]

151. „Acolo deci unde domină instinctul formei și obiectul pur lucrează în noi, se produce o maximă dilatare a ființei, acolo dispar toate limitele, acolo omul s-a ridicat de la o unitate de mărimi, la care îl mărginea simțul sărăcăcios, la o unitate de idei care cuprinde în sine întregul imperiu al fenomenelor." „Noi nu mai sîntem indivizi, ci specie; judecata tuturor spiritelor este exprimată prin judecata noastră, alegerea tuturor inimilor este reprezentată prin fapta noastră."

152. E în afară de discuție că gîndirea introvertitului aspiră către acest hyperion, păcat numai că unitatea de idei este idealul

38 „Instinctul formei" se suprapune la Schiller cu „forța de gîndire", cf. Scrisoarea a 13-a.

39 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 12-a.

40 Mai departe, Schiller însuși critică acest punct.

unei clase de oameni limitate ca număr. Gîndirea este doar o funcție care, în condiții de deplină dezvoltare și de supunere exclusivă la propriile ei legi, ridică, firesc, pretenții la generalitate. De aceea doar o parte a lumii poate fi sesizată prin gîndire, o altă parte doar prin sentiment, o alta doar prin senzație etc. De aceea există și diferite funcții psihice, căci sistemul psihic poate fi înțeles biologic doar ca sistem de adaptare, așa cum există probabil ochi pentru că există lumină. Oricum, gîndirea nu poate avea decît importanța unei treimi sau a unei pătrimi, deși în propria sferă ea este valabilă în exclusivitate, tot așa după cum vederea este funcția exclusiv valabilă pentru receptarea vibrațiilor luminoase iar auzul pentru aceea a vibrațiilor sonore. Cel care așază „unitatea ideilor" prea sus și își simte senzația afectivă ca pe un pol opus al personalității sale poate fi asemuit cu un om care are, ce-i drept, ochi buni, dar este complet surd și inestetic.

153. „Nu mai sîntem indivizi, ci specie"; firește, dacă ne identificăm cu gîndirea, în genere cu o *singură* funcție în exclusivitate, atunci sîntem ființe colective, de valoare generală, dar cu desăvîrșire străine de noi înșine. Exceptînd acest sfert de psihic, celelalte trei sferturi se află în umbră, refulate și subapreciate. „Est-ce la nature qui porte ainsi Ies hommes si loin d'eux-mêmes?"* — este o întrebare pe care ne-o putem pune aici împreună cu Rousseau. Nu în primul rînd natura, ci propria noastră psihologie supraevaluează în chip barbar una din funcții, lăsîndu-se tîrîtă de ea. Acest impetus este oricum o bucată de natură, anume acea energie instinctivă, neîmblînzită, care sperie tipul diferențiat, atunci cînd „din întîmplare" se manifestă, nu în funcția ideală, unde este lăudată și venerată ca entuziasm divin, ci în funcția valoric inferioară, așa cum afirmă deslușit Schiller: „Dar transformarea va tîri după ea individualitatea și nevoia ta din clipa de față și va face cîndva, din ceea ce dorești acum înflăcărat, obiectul tău de dezgust."[41]

---

* „Natura este oare aceea care îi duce astfel pe oameni atît de departe de ei înșiși?" *(n. t.)*

41 *Loc. cit.*. Scrisoarea a 12-a.

154. Indiferent dacă ceea ce e neîmblînzit, fără măsură și disproporționat se manifestă sub forma senzorialității — *in abiectissimo loco* — sau sub forma supraevaluării și zeificării funcției extrem diferențiate, avem în esență de-a face cu același lucru, anume cu *barbarie.* Fapt care scapă însă observației atîta timp cît sîntem hipnotizați de *obiectul* faptei și trecem cu vederea pe *cum-u* acțiunii.

155. A fi identici cu o funcție diferențiată înseamnă a fi colectivi, oricum însă nu *colectiv identici* ca primitivii, ci *colectiv adaptați:* „judecata tuturor spiritelor se exprimă prin judecata noastră", doar în situația în care noi gîndim și vorbim exact așa cum o așteaptă de la noi cei a căror gîndire este diferențiată și adaptată în aceeași măsură ca și a noastră. Și „opțiunea tuturor inimilor este reprezentată de fapta noastră", în măsura în care noi gîndim și acționăm așa cum doresc toți să gîndim și să acționăm. Toți cred că cel mai bun lucru și cel mai vrednic de năzuință este de a ajunge pe cît mai mult posibil la o identificare cu funcția diferențiată, căci aceasta aduce cele mai evidente avantaje sociale; laturile mai puțin dezvoltate ale omului însă, care alcătuiesc uneori o bună parte din individualitatea sa, produc cele mai mari dezavantaje. „De îndată ce se afirmă", scrie Schiller, „un antagonism inițial, prin urmare necesar, între cele două instincte, nu există, firește, alt mijloc de a păstra unitatea omului decît acela de a *supune necondiționat* instinctul senzorial instinctului rațional. Din aceasta însă poate să rezulte doar monotonie, și nu armonie, omul rămînînd mai departe veșnic divizat."[42] „Deoarece este greu să ne păstrăm fidelitatea față de principii în condiții de vivacitate a sentimentului, recurgem la calea mai comodă *de a pune caracterul la adăpost prin împietrirea sentimentelor;* căci, firește, este infinit mai ușor a fi lăsați în pace de un adversar dezarmat decît a stăpîni un dușman curajos și robust. în această operație constă în bună măsură ceea ce se cheamă a forma un om; și anume, în sensul bun al cuvîntului, respectiv în accepția omului nu doar exterior, ci și interior. Un om astfel format va fi, evident, apărat de pericolul de a deveni o natură grosolană și de a apărea ca atare, el va fi însă,

42 *Loc. cit,* nota din Scrisoarea a 13-a.

totodată, înarmat cu principii împotriva tuturor senzaţiilor naturii şi va fi tot atît de puţin accesibil umanităţii din afară cît şi celei dinăuntru."[43]

156. îi este şi lui Schiller cunoscut faptul că cele două funcţii, gîndirea şi afectanţa (senzaţia afectivă), se pot *substitui reciproc* (ceea ce se întîmplă, cum am văzut, atunci cînd una din funcţii este preferată). „El poate să pună intensitatea reclamată de forţa activă pe seama forţei pasive (afectanţa), să impieteze asupra instinctului formei prin instinctul materiei şi să transforme facultatea receptoare în facultate determinantă. El poate să *repartizeze* forţei active (gîndirii pozitive) *extensia* care se cuvine forţei pasive, să impieteze asupra instinctului materiei prin instinctul hranei şi să substituie facultăţii receptoare facultatea determinantă. în primul caz el nu va fi niciodată el însuşi, în al doilea caz el nu va fi niciodată altceva decît el însuşi."[44]

157. în acest pasaj sînt cuprinse multe din ideile pe care le-am expus mai sus. Dacă forţa gîndirii pozitive se scurge către senzaţia afectivă, ceea ce ar coincide cu o răsturnare a tipului introvertit, atunci calităţile senzaţiei afective nediferenţiate, arhaice, devin predominante, adică individul cade într-o formă extremă de raportare, într-o identificare cu obiectul simţit. Această stare corespunde unei aşa-numite *extraversii valoric inferioare,* adică unei extraversii care îl desprinde pe om, ca să spun aşa, total de eul său şi îl absoarbe în legături şi identităţi colective, de natură arhaică. El nu mai este atunci „el însuşi", ci este simplă raportare, identic cu obiectul său şi de aceea fără reazem. Introvertitul simte instinctiv o maximă rezistenţă împotriva acestei stări, ceea ce însă nu îl împiedică să cadă, adesea inconştient, în ea. O astfel de stare nu este în nici un caz de confundat cu extraversia unui tip extravertit, deşi introvertitul este întotdeauna înclinat să facă o atare confuzie şi să manifeste pentru această extraversie acelaşi dispreţ pe care îl nutreşte, de fapt, mereu pentru propria sa relaţie.[45] Invers, cel de al doilea caz reprezintă

43 *Loc. cit.*

44 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 13-a.

45 Aş vrea să observ aici, spre evitarea unor confuzii, că acest dispreţ nu se referă, de regulă, la obiect, ci la relaţia cu el.

descrierea pură a tipului gîndirii introvertite care se condamnă la sterilitate suprimîndu-și senzația afectivă valoric inferioară, adică se situează într-o stare în care „el este tot atît de puțin accesibil umanității din afară cît și celei dinăuntru."

158. Este limpede că Schiller are aici mereu în vedere tipul introvertit. Extravertitul al cărui eu se află nu în gîndire, ci în relația afectivă cu obiectul se găsește pe sine tocmai prin obiect, în vreme ce introvertitul se pierde prin el. Cînd introvertește, extravertitul stabilește însă o raportare valoric inferioară la idei colective, o identificare cu o gîndire colectivă de natură arhaică, concretă, pe care am putea-o numi *reprezentare senzorială.* în această funcție valoric inferioară, extravertitul se pierde pe sine, după cum introvertitul se pierde în extraversia sa; drept urmare, extravertitul are aceeași aversiune, aceeași spaimă sau același dispreț pentru introversie ca și introvertitul pentru extraversie.

159. Schiller resimte opoziția între cele două mecanisme, în cazul său dintre senzație și gîndire sau, după cum spune el însuși, dintre „materie și formă", dintre „pasivitate și activitate" (afectanță și gîndire[46]) ca fiind *de neîmpăcat.* „Distanța dintre senzație și gîndire" este „infinită" și ea nu poate fi de „absolut nimic mediată". Cele două „stări se opun reciproc și ele nu pot niciodată să se contopească."[47] Dar aceste două instincte vor să existe, iar ca „energii", așa cum le concepe Schiller într-un mod foarte modern, ele tind către „relaxare"[48] și au nevoie de ea. „Instinctul materiei, ca și instinctul formei își iau în serios exigențele, pentru că în ce privește cunoașterea, unul se referă la *realitatea,* celălalt la *necesitatea* lucrurilor."[49] „Relaxarea instinctului senzorial nu trebuie să fie nicicum efectul unei neputințe fizice sau al unei apatii a senzației care merită întotdeauna doar dispreț; ea trebuie să fie un act al libertății, o activitate a persoanei, care, prin intensitatea ei morală, o moderează pe cea senzuală. [...] Simțurile pot să piardă doar în favoarea spiritu-

46 în opoziție cu gîndirea *reactivă,* tratată mai sus.
47 Fr. Schiller, *loc. cit.,* Scrisoarea a 18-a.
48 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 13-a.
49 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 15-a.

lui."[50] Rezultă de aici că spiritul poate să piardă doar în favoarea simțurilor. Schiller nu o spune direct, dar o are în vedere, atunci cînd afirmă: „Acea relaxare a instinctului formei nu trebuie să fie efectul nici al unei neputințe a spiritului și nici al unei indolențe a forței de gîndire și de voință, care ar înjosi omenirea. Ea trebuie să aibă drept izvor lăudabil abundența senzațiilor; senzorialitatea însăși trebuie să-și afirme cu forță victorioasă domeniul și să se opună violenței pe care spiritul, prin activitatea lui cotropitoare, ar dori bucuros să i-o impună."[51]

160. Aceste cuvinte exprimă recunoașterea egalității dintre drepturile „senzorialității" și cele ale spiritualității. Schiller acordă deci senzației dreptul la proprie existență. Vedem totodată în acest pasaj o aluzie la o idee mai profundă, anume la ideea unei „acțiuni reciproce" a celor două instincte, a unei comunități de interese sau *simbioze,* cum am spune noi într-un spirit mai modern, în care produsul de descompunere al unei activități ar fi substanța nutritivă a celeilalte. Schiller afirma că „acțiunea reciprocă a celor două instincte constă în faptul că eficiența unuia *întemeiază* și totodată *limitează* eficiența celuilalt și că fiecare din ele ajunge la cea mai înaltă manifestare de sine prin calitatea celuilalt de a fi activ". Corespunzător acestei idei, opoziția lor nu s-ar cuveni suprimată ci, dimpotrivă, considerată utilă și stimulatoare pentru viață, trebuind să fie păstrată și susținută. Această pretenție se îndreaptă împotriva predominanței unei funcții diferențiate și socialmente valoroase, căci ea este aceea care, în primul rînd, reprimă și absoarbe funcțiile valoric inferioare. Ceea ce ar fi ca un fel de revoltă a sclavilor împotriva idealului eroic care ne obligă să le *sacrificăm pe toate celelalte* uneia singure. Dacă se renunță la acest principiu care, după cum se știe, a fost dezvoltat într-o măsură deosebit de mare de creștinism, în vederea spiritualizării omului, iar apoi a fost foarte eficient utilizat pentru reducerea acestuia la materialitate, se eliberează, desigur, funcțiile valoric inferioare care pretind, pe drept

50 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 13-a.
51 *Loc. cit.*

sau **pe nedrept,** aceeași recunoaștere ca și aceea care îi revine funcției diferențiate. Prin aceasta se manifestă desluşit, în cazul gîndirii introvertite, opoziția totală între senzorialitate și spiritualitate. Opoziția totală duce, așa cum spune și Schiller, la o limitare reciprocă, ceea ce echivalează psihologic cu o abolire a principiului puterii, respectiv cu renunțarea la valabilitatea generală prin intermediul unei funcții colective, diferențiată și general adaptată.

161. Rezultă de aici, fără doar și poate, *individualismul,* respectiv necesitatea unei recunoașteri a individualității, a recunoașterii omului, așa cum *este* el. Dar să vedem cum încearcă Schiller să rezolve problema! „Acest raport reciproc al celor două instincte este doar o sarcină a rațiunii, pe care omul este în stare s-o rezolve numai împlinindu-și existența. Este în sensul cel mai propriu al cuvîntului ideea umanității sale, deci un infinit de care, în cursul timpului, el se poate tot mai mult apropia, fără a izbuti să-i atingă vreodată."[52] Se vede de aici că Schiller este unilateral condiționat de tipul său, altminteri nu i-ar fi venit ideea să considere acțiunea reciprocă a celor două instincte drept o „sarcină a rațiunii", căci pe cale rațională contrariile nu pot fi împăcate — *tertiurn non datur* —, de aceea se și numesc contrarii. Doar dacă prin rațiune Schiller nu înțelege altceva decît *ratio,* bunăoară o facultate mai înaltă, aproape mistică. Contrariile se pot practic împăca doar prin compromis, sau pe cale *irațională,* atunci cînd între ele apare un *novum,* care pe de-o parte este diferit de fiecare din ele, pe de altă parte, este totuși apt să le absoarbă în egală măsură energiile, ca expresie a amîndurora și a nici unuia. Acest lucru nu poate fi conceput, ci doar creat de viață. Această din urmă privință o are într-adevăr în vedere Schiller, așa cum rezultă din următoarea frază: „Dacă ar exista situații în care el (omul) ar face concomitent această dublă experiență, respectiv ar avea conștiința libertății și totodată sentimentul existenței sale, în care s-ar simți materie și concomitent ar învăța să se cunoască pe sine ca spirit, ar beneficia în aceste cazuri, și absolut numai în ele, de o intuiție deplină a

52 *Loc. cit.*. Scrisoarea a 14-a.

propriei sale umanități, iar obiectul care i-ar procura-o i-ar sluji de simbol al menirii sale împlinite."[53]

162. Dacă omul ar fi deci în stare să-și trăiască simultan ambele forțe sau instincte, adică să simtă gîndind și să gîndească simțind, ar lua naștere în el, din trăirea lui (ceea ce Schiller numește obiect), un *simbol* care ar exprima menirea lui realizată, adică drumul în lungul căruia se împacă Da cu Nu. înainte de a ne apropia de psihologia acestei idei, să vedem cum consideră Schiller esența și apariția acestui simbol: „Obiectul instinctului senzorial [...] se numește *viață* în accepția cea mai largă; o noțiune care semnifică întreaga existență materială și orice prezență nemijlocită în simțuri. Obiectul instinctului formei [...] se numește *formă (Gestalt)* [...], o noțiune care cuprinde toate calitățile formale ale lucrurilor și toate relațiile acestora cu forțele gîndirii." Obiectul funcției mediatoare se numește, după Schiller, „formă vie", care ar fi tocmai simbolul unificator al contrariilor, „o noțiune care desemnează toate calitățile estetice ale fenomenelor și, într-un cuvînt, ceea ce se numește într-un sens foarte larg frumusețe"[54]. Simbolul presupune însă o funcție care creează atît simboluri, cît și o altă funcție care înțelege simbolurile. Căci aceasta din urmă nu este inclusă în creația simbolului, ci este, dimpotrivă, o funcție pentru sine care ar putea fi numită gîndire sau înțelegere simbolică. Esența simbolului constă în aceea că el nu reprezintă un conținut pe de-a-ntregul inteligibil, ci sugerează doar intuitiv sensul pozitiv al acestuia. Crearea unui simbol nu este un proces rațional căci acesta nu ar putea să producă o imagine cu un conținut în esență incognoscibil, înțelegerea simbolului pretinde o anumită intuiție care să recunoască aproximativ înțelesul simbolului creat și să-i încorporeze conștiinței.

163. Această funcție, socotită de Schiller un al treilea instinct și numită de el *instinct ludic,* nu este asemănătoare nici uneia din cele două funcții, dar se află între ele și satisface exigențele ambelor esențe, presupunînd anume (ceea ce Schiller nu men-

53 *Loc. cit.*

54 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 15-a.

ționează) că senzația și gîndirea ar fi funcțiile *serioase.* Dar nu puțini sînt aceia la care nici senzația, nici gîndirea nu sînt pe de-a-ntregul serioase; la aceștia, nu jocul, ci seriozitatea ar trebui să fie la mijloc. Cu toate că Schiller neagă în altă parte[55] existența unui al treilea instinct fundamental, cu rol mediator, admitem totuși că deși concluzia lui este întrucîtva defectuoasă, intuiția lui este cu atît mai corectă. Căci, într-adevăr, între contrarii se află ceva care în cazul tipului pur diferențiat este invizibil. La introvertit, el constă în ceea ce am numit senzație afectivă. Din cauza refulării relative, funcția valoric inferioară este doar în parte atașată de conștient, în parte se leagă de inconștient. Funcția diferențiată este adaptată cit mai mult posibil realității exterioare, ea este de fapt o funcție a realului și de aceea din ea se exclude, pe cît posibil, elementul fantastic. Acesta este asociat cu funcțiile valoric inferioare, în același fel reprimate. De aceea, senzația introvertitului, de obicei afectivă, este intens colorată de fantezie inconștientă. Cel de-al treilea element în care se întîlnesc contrariile este *activitatea fanteziei,* pe de o parte creatoare, pe de alta receptoare. Această funcție este numită de Schiller instinct ludic, expresie care cuprinde mai mult decît spune. Schiller exclamă: „Căci spre a spune o dată deslușit, omul se joacă doar atunci cînd este om în deplina accepție a cuvîntului, și este pe de-a-ntregul om doar atunci cînd se joacă." Obiectul instinctului ludic este pentru el frumusețea. „Omul trebuie doar să se joace cu frumusețea și el trebuie să se joace doar cu frumusețea."[56]

164. Schiller era de fapt conștient de ceea ce ar putea să însemne situarea „instinctului ludic" pe locul cel mai de sus. Cum am văzut, suspendarea refulării produce un șoc al contrariilor și o nivelare care se sfîrșește cu o depreciere a valorilor pînă atunci superioare. Manifestarea laturii barbare a europeanului este o catastrofă culturală, în accepția noastră de astăzi; căci cine poate garanta că un om de această speță, dacă va începe să se joace, își va propune tocmai să creeze o atmosferă estetică și să con-

55 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 13-a.
56 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 15-a.

sume frumusețe autentică? Ar fi o anticipare cu totul nejustificată. Mai degrabă ne putem aștepta pentru început ia cu totul altceva de la degradarea necesară a prestației culturale. Schiller afirmă pe bună dreptate: „La primele sale încercări, instinctul estetic al jocului abia de va putea fi recunoscut, căci instinctul senzorial cu capriciile sale bizare și cu poftele sale aprige se interpune neîntrerupt. De aceea observăm că ceea ce e nou și uluitor, multicolor, aventuros și bizar, violent și sălbatic ia mai întîi în stăpînire gustul rudimentar și de nimic nu fuge mai mult ca de simplitate și de liniște."[57] Conchidem de aici că Schiller era conștient de primejdia acestei transformări. De unde și faptul că el nu se putea mulțumi cu soluția găsită, ci simțea în chip viu nevoia de a oferi omului pentru umanitatea sa o temelie mai sigură decît aceea incertă a atitudinii ludic estetice. Așa se și cuvine să fie. Căci opoziția dintre cele două funcții sau grupuri de funcții este atît de mare și de gravă, încît jocul abia dacă ar putea să țină în cumpănă greutatea și gravitatea acestui conflict. *Similia similibus curantur* — este nevoie de un al treilea element care cel puțin să le echivaleze pe celelalte două în privința seriozității. în cazul atitudinii ludice trebuie să dispară orice urmă de seriozitate, ca să apară posibilitatea unei absolute determinări. Instinctul se complace în a se lăsa ademenit cînd de senzație, cînd de gîndire, cînd de jocul cu obiectele, cînd de acela cu gîndurile. Oricum, el nu se va juca doar cu frumusețea, căci pentru asta, omul ar trebui să nu mai fie barbar, ci deja educat estetic; problema este de a ști cum ar putea să iasă din condiția barbariei. De aceea trebuie să stabilim odată unde se situează el în ființa sa cea mai intimă. *A priori* omul este atît senzație, cît și gîndire, și este în opoziție cu sine însuși; de unde și faptul că, prins la mijloc, el este înlăuntrul său o ființă care participă la ambele instincte, putînd fi totuși deosebit de ele, în așa fel încît trebuie să sufere instinctele sau, eventual, să se încline în fața lor, sau poate chiar să le folosească, dar numai deosebindu-se de ele ca de forțe ale naturii cărora le este supus, însă cu care nu se socotește identic. Schiller declară în această

57 *Loc. cit.*. Scrisoarea a 27-a.

privință: „Această sălășluire în om a celor două instincte fundamentale nu contrazice de altfel în nici un chip unitatea absolută a **spiritului, atîta timp cît îl** distingem pe acesta de ele. Ce-i drept, cele două instincte există și acționează în el; dar el însuși nu este nici materie, nici formă, nici senzorialitate, nici rațiune.**[8]

165. Mi se pare că Schiller sugerează aici ceva foarte important, anume *posibilitatea de a distinge un nucleu individual,* care poate fi cînd subiectul, cînd obiectul funcțiilor opuse, dar care rămîne întotdeauna distinct de ele. Distincția însăși este o judecată, atît intelectuală, cît și morală. La unul, ea se înfăptuiește prin gîndire, la altul prin simțire. Dacă ea nu izbutește sau pur și simplu nu este afectată, urmarea va fi disoluția individului în perechi de contrarii, prin identificarea lui cu ele. O altă consecință va fi dezbinarea de sine însuși sau decizia arbitrară în favoarea unei laturi ori a alteia și refularea brutală a celei opuse. E vorba aici de o foarte veche observație care, după cite știu, a fost din punct de vedere psihologic cel mai interesant formulată de către Synesius, episcopul creștin din Ptolemais și elev al Hypatiei. în cartea *De somniis*[59]*,* el atribuie practic noțiunii de *spiritus phantasticus* același loc în psihologie pe care Schiller îl atribuie instinctului ludic, iar eu fanteziei creatoare, doar că el nu se exprimă psihologic, ci *metaforic,* ceea ce, ca orice formulare depășită, nu are nici o importanță pentru scopul pe care-i urmărim. Synesius spune despre acest spirit: „Spiritus phantasticus inter aeterna et temporalia medius est, quo et plurimum vivimus."[60] *Spiritus phantasticus* este acela care unește în sine contrariile și de aceea el coboară în natura instinctuală pînă la animalic, unde devine instinct și stimulează pofte demonice: „Vindicat enim sibi spiritus hic aliquid velut proprium, tanquam ex vicinis quibusdam ab extremis utrisque, et quae tam longe disiuncta sunt, occurrunt in una natura. Atqui essentiae phantas-

58 *Loc. cit,* Scrisoarea a 19-a.

59 Citez după traducerea latină a lui Marsilius Ficinus de la 1497.

60 „Spiritul fanteziei, prin a cărui activitate trăim cel mai mult, ocupă un loc intermediar între etern și vremelnic."

ticae latitudinem natura per multas rerum sortes extendit, descendit utique usque ad animalia, quibus non adest ulterius intellectus. Atque est animalis ipsius ratio, multaque per phantasticam hanc essentiam sapit animal [...] Tota genera daemonum ex eiusmodi vita suam sortiuntur essentiam. Ilia enim ex toto suo esse imaginaria sunt, et iis quae fiunt intus, imaginata."[61]

166. Din punct de vedere psihologic, demonii nu sînt altceva decît interferențe ale inconștientului, adică irumperi de natură spontană ale unor complexe inconștiente în continuitatea fluxului conștient. Complexele sînt comparabile cu demonii care ne tulbură capricios gîndirea și acțiunea. De aici, faptul că Antichitatea și Evul Mediu considerau tulburările nevrotice grave drept cazuri de posesiune. Dacă deci individul se așază consecvent de o anumită parte, inconștientul se va așeza de cealaltă parte și se va revolta; este ceea ce i-a izbit probabil cel mai mult pe filozofii creștini sau neoplatonicieni, în măsura în care ci reprezentau punctul de vedere al unei spiritualizări exclusive. Deosebit de prețioasă este referința la natura imaginară a demonilor. După cum am arătat mai sus, tocmai elementul fantastic este asociat în inconștient cu funcțiile refulate. Prin faptul că individul (cum putem spune, pe scurt, în loc de nucleu individual) nu se deosebește de contrarii, el se contopește cu ele și ajunge să fie lăuntric sfișiat, adică în el apare o dezbinare chinuitoare. Synesius ne spune în această ordine de idei: „Proinde spiritus hic animalis, quem beati spiritualcm quoque animam vocaverunt, fit deus et daemon omniformis -et idolum. In hoc etiam anima poenas exhibet."[62]

---

61 „Acest spirit are ceva în el care ii este propriu, ca și cum elemente din zone apropiate și din cele două extreme, și anume elemente foarte îndepărtate, s-ar uni într-o singură natură. De altfel, natura a întins peste multe feluri de lucruri această amploare a esenței fanteziei, coborînd-o chiar pînă la animale care nu mai au intelect. De altfel, ea este rațiunea animalului însuși, iar animalul știe multe lucruri prin aceasta esență fantastică [...] Toate genurile de demoni își capătă esența dintr-o viață de acest fel. Căci ei sînt imaginari în întreaga lor ființă și sînt imaginați de cei în care ei apar."

62 „Și în consecință acest spirit animal pe care preafericiții I-au numit suflet spiritual devine dumnezeu și demon multiform și idol. în el sufletul suferă chinuri."

167. Participînd la instincte, spiritul se face „dumnezeu și demon multiform". Această idee stranie devine de îndată inteligibilă, dacă ne amintim că, în sine, senzația și gîndirea sînt funcții colective în care individul (spiritul, la Schiller) s-a destrămat prin indistincție. El devine astfel o ființă colectivă, adică asemănătoare cu Dumnezeu, deoarece Dumnezeu este o reprezentare colectivă a ființei universale. „în această stare", spune Synesius, „sufletul suferă chinuri". Mîntuirea vine prin diferențiere, prin aceea că spiritul, odată devenit „humidus et crassus"*, cade în adînc, adică se implică în obiect; dimpotrivă, transfigurat prin suferință, el se înalță din nou, „uscat și fierbinte", deosebindu-se tocmai prin calitatea ignică de constituția umedă a locului său de ședere subteran.

168. în mod firesc se pune acum întrebarea: care este forța prin care indivizibilul, adică individualul, ar fi în măsură să se apere de instinctele separatoare? La faptul că acest lucru s-ar putea realiza pe calea instinctului ludic nu se mai gîndește nici Schiller aici, căci în acest caz e vorba de ceva serios, de o forță importantă, capabilă să-i separe eficient pe individ de contrarii. Pe de-o parte valoarea supremă, idealul cel mai înalt, își lansează chemarea, pe de altă parte este ispita celei mai intense plăceri. „Odată dezvoltate, cele două instincte fundamentale aspiră", spune Schiller, „în mod necesar și potrivit naturii lor, la obținerea satisfacției; dar tocmai pentru că ambele sînt necesare și ambele aspiră la obiecte opuse, această dublă necesitate se anulează, iar *voința* afirmă o libertate deplină între ele. Voința este deci aceea care se comportă ca o forță în raport cu cele două instincte [...], dar nici unul din ele nu poate prin el însuși să se comporte ca o forță față de celălalt. [...] în om nu există o forță mai mare decît propria sa voință, și libertatea sa interioară nu poate fi suprimată decît de ceea ce îl suprimă și pe el însuși, adică de moarte sau de orice fel de pierdere a conștiinței."[63]

---

* „Umed și grosolan" (*«. t.)*.

63 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 19-a.

169. Este adevărat că, *logic* **vorbind,** contrariile se anulează, *dai practic,* nu este aşa: **instinctele se** opun reciproc în mod activ şi provoacă un conflict, **mai întîi** irezolvabil. Voinţa ar putea, ce-i drept, să decidă, dar numai atunci cînd se anticipează acea stare la care urmează să se ajungă. Problema modului în care omul iese din barbarie nu este încă rezolvată şi nu este încă instalată acea condiţie care, singură, ar putea conferi voinţei direcţia capabilă să satisfacă şi să împace ambele instincte. Semnul condiţiei barbariei este tocmai acela că voinţa este determinată unilateral de o singură funcţie, căci voinţa trebuie să aibă totuşi un conţinut, un scop. Şi cum ar putea fi altfel decît printr-un proces psihic anterior în care o judecată intelectuală ori afectivă, sau un apetit senzual, să confere voinţei conţinut şi scop. Cedînd apetitului senzual, ca motiv voluntar, acţionăm corespunzător cu un singur instinct şi împotriva judecăţii noastre raţionale. Invers, lăsînd judecata raţională să stingă conflictul, nici cea mai echitabilă repartizare a interesului nu va putea decît să se sprijine tot pe judecata raţională şi să cedeze celuilalt instinct prerogativele asupra scnzonalităţii. Atita timp cit voinţa va fi obligată să-şi extragă conţinutul fie dintr-un instinct, fie din altul, ca va fi determinată într-o măsură mai marc cînd de unul, cînd de celălalt. Spre a putea aplana într-adevăr conflictul, voinţa ar trebui să se întemeieze pe o condiţie mediană sau pe un proces intermediar cu un conţinut echidistant faţă de cele două laturi. Acest conţinut ar trebui să fie, după definiţia lui Schiller, de natură *simbolică,* deoarece numai simbolul poate asuma o poziţie mediatoare între contrarii. Realitatea presupusă de unul dintre instincte este alta decît aceea presupusă de celălalt instinct. Realităţile celor două instincte îşi sînt reciproc *ireale* sau *aparente.* Or, simbolului îi revine acest caracter dublu de real şi ireal. Dacă n-ar fi decit real, el nu ar mai fi simbol, ci fenomen real, lipsit de orice simbolism. Simbolic poate fi doar ceea ce cuprinde **în** sine un anume lucru şi contrariul său. Dacă ar fi ireal, el n-ar fi decît imaginaţie goală, lipsită de orice referinţă reală şi, prin urmare, nu ar mai fi simbol.

170. Funcţiile raţionale sînt, potrivit naturii lor, incapabile să creeze simboluri, căci ele produc doar raţionalitate, care este

univoc determinată și nu cuprinde concomitent și contrariul ei. Tot astfel, funcțiile senzorialității nu sînt în stare să creeze simboluri, căci și ele sînt determinate univoc de către obiect și se conțin doar pe sine. Ar trebui deci, pentru a găsi acea temelie imparțială a voinței, să ne adresăm altei instanțe, în care contrariile să nu fie net separate, ci să se afle încă în unirea lor primitivă. Evident, acesta nu este cazul conștiinței. Căci conștiința este în esența ei *discriminare,* distincție între eu și non-eu, între subiect și obiect, între *da* și *nu* etc. Distincției conștiente i se datorează de altfel separarea perechilor de contrarii, căci singură conștiința poate deosebi ceea ce e potrivit de ceea ce e nepotrivit sau lipsit de valoare. Ea singură poate declara că o funcție anume este valoroasă iar alta lipsită de valoare și îi poate de aceea conferi uneia forța voinței și reprima celeilalte pretențiile. Acolo însă unde lipsește conștiința, unde instinctualitatea domină inconștient, nu există nici o reflecție, nici un fel de *pro el contra,* nici o dezbinare, ci simple evenimente, instinctualitate ordonată, proporție a vieții. (Și anume în măsura în care instinctul nu întîlnește situații la care nu este adaptat. într-un astfel de caz apar stagnare, afect, confuzie și panică.)

ni. Ar fi deci lipsit de perspectivă dacă ne-am adresa conștiinței pentru a decide în conflictul dintre instincte. O decizie conștientă ar fi un simplu act arbitrar și nu ar putea să confere voinței niciodată acel conținut simbolic care, singur, este în măsură să mijlocească pe cale irațională o opoziție logică. Pentru aceasta trebuie să mergem mai adînc, să atingem acele temelii ale conștiinței care mai păstrează încă instinctualitatea primitivă, anume în inconștient, acolo unde toate funcțiile psihice se varsă, nediferențiate, în activitatea primitivă fundamentală a psihicului. Lipsa de distincțivitate din inconștient provine mai întîi din legătura aproape nemijlocită a tuturor centrilor cerebrali și, în al doilea rînd, din valoarea energetică relativ slabă a elementelor inconștiente.[64] Că acestea posedă relativ puțină energie re-

64 H. Nunberg, „Ober k'örperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgänge", în: Jung, *Diagnostische Assoziationsstudien,* voi. 2, pp. 196 ș. urm.

zultă din faptul că, dacă un element inconștient este accentuat mai puternic, el încetează să mai fie subliminal, ridicîndu-se peste pragul conștiinței, și anume datorită unei energii particulare ce îi este proprie. El devine atunci „idee subită", „reprezentare liberă" (Herbart). Valorile energetice puternice ale conținuturilor conștiinței acționează ca o iluminare intensă care permite recunoașterea deslușită a deosebirilor dintre ele și exclude confuziile. Invers, în inconștient, elementele cele mai eterogene se substituie reciproc, în măsura în care posedă o analogie fie și vagă, tocmai datorită clarității lor reduse, a valorii lor energetice mici. Chiar percepții eterogene se contopesc, precum se vede în cazul „fotismelor" (Bleuler), al „audiției colorate". Limba însăși conține nu puține astfel de contopiri inconștiente, așa cum am arătat de exemplu pentru sunete, lumină și stări afective.[65]

172. Inconștientul ar fi acea instanță psihică în care tot ceea ce este separat și opus în conștiință se contopește în grupări și forme care, odată ridicate la lumina conștiinței, manifestă o natură în care intră elemente componente atît ale unei părți, cît și ale celeilalte și care, fără să aparțină nici uncia din ele, revendică o poziție intermediară autonomă Această poziție intermediară îi conferă, în raport de conștiință, va!c?.re și nonvaloare; nonvaloare, în măsura în care în grupările ei nimic deslușit nu poate fi direct perceput, motiv pentru care conștiința se simte stînjenită și nu știe ce are de făcut cu ele; valoare însă, în măsura în care tocmai indistinctibilitatea îi conferă acel caracter simbolic ce revine de drept conținutului unei voințe mediatoare. în afară de voință, în întregime dependentă de conținutul său, omul mai dispune de un mijloc auxiliar, anume de inconștient, acea matrice a fanteziei creatoare, capabilă în orice clipă să plăsmuiască, pe calea procesului natural al activității psihice elementare, simbolurile *caiepot* sluji la determinarea voinței mediatoare. Spun „pot", căci simbolul nu vine să ocupe *eo ipso* golul, ci rămîne în inconștient, atîta timp cît valorile energetice ale conținuturilor conștiinței depășesc valoarea sa. în condiții normale,

65 *WandTungen und Symbole der Libido,* pp. 155 ș. urm. (reeditare: *Symbole der Wandlung* în: *Gesammelte Werke,* V).

este întotdeauna aşa, iar în condiţii anormale e vorba de o răsturnare a distribuirii valorilor, in care inconştientului îi revine un rol mai mare decît conştiinţei. în atare situaţie, simbolul iese la suprafaţa conştiinţei, fără iasă a fi receptat de voinţa conştientă şi de funcţiile executive conştiente, căci datorită răsturnării valorilor, funcţiile devin *subliminale.* Devenit *superliminal,* inconştientul provoacă o stare anormală, o tulburare mentală.

173. în condiţii normale, simbolului inconştient trebuie să i se aducă energie pe cale *artificială* pentru ca el să-şi sporească valoarea şi să se apropie astfel de conştiinţă. Lucrul acesta se produce — şi aici ne alăturăm ideii de distincţie sugerată de Schiller — prin deosebirea *sinelui* de contrarii. Deosebirea echivalează cu o retragere a libidoului din ambele părţi, în măsura in care libidoul este *disponibil.* Investit în instincte, libidoul este doar în parte disponibil, exact pe măsura forţei voinţei ce reprezintă acea masă de energic de care eul dispune în mod liber. în acest caz, şinele este scopul posibil al voinţei. *Yl* este cu atît mai accesibil cu cî't conflictui stopează mai energic dezvoltarea. Voinţa decide în acest caz nu intre contrarii, ci doar in privinţa *sinelui,* adică energia disponibilă este retrasă in sine, cu alte cuvinte, este *introvertită.* Introvertirca semnifică doar faptul că, reţinut de către sine, libidoului îi este interzisă participarea la lupta contrariilor. Deoarece drumul către exterior ii este barat, libidoul se îndreaptă, firește, către gindirc, riscînd să intre din nou în conflict. Ţine de actul distingerii şi al introvertirii faptul că libidoul disponibil este retras nu numai din obiectul exterior, ci şi din obiectul interior, adică din gîndirc. în felul acesta, el devine lipsit de obiect, nu se mai raportează la nimic clin ceea ce ar putea să fie conţinut conştient şi se scufundă în inconştient, unde ia automat in primire materialul disponibil al fanteziei pe care îl împinge in sus.

174. Expresia „formă vie", prin care Schiller desemnează simbolul, este fericit aleasă, deoarece materialul fanteziei care este ridicat la suprafaţă închide în el imagini ale dezvoltării psihologice a individului în stările sale succesive, un fel de semn anticipativ sau de descriere a drumului de urmat între contrarii.

Chiar dacă activitatea discriminatorie a conștiinței nu înțelege adesea mare lucru din aceste imagini, intuițiile au totuși o forță vie care poate acționa determinant asupra voinței. Determinarea voinței se exercită în ambele direcții, ceea ce, după oarecare timp, întărește din nou contrariile. Conflictul reînnoit duce însă în mod necesar la procesul pe care I-am descris, permițînd de fiecare dată un nou pas înainte. Am numit această funcție de mediere a contrariilor *funcție transcendentă;* prin ea nu înțeleg nimic misterios, ci doar o funcție de elemente conștiente și inconștiente sau, ca în matematică, o funcție comună de mărimi reale și imaginare.[66]

175. în afară de voință — a cărei importanță nu intenționez să o micșorez — noi dispunem și de fantezie creatoare, ca funcție instinctuală și irațională, singura care poate să confere voinței un conținut capabil să împace contrariile. Schiller a conceput fantezia ca izvor de simboluri și a denumit-o „instinct ludic", neputînd, prin urmare, să se mai folosească de ea pentru motivarea voinței. Spre a ajunge la conținutul voinței, el recurge la rațiune care îl duce astfel doar la una din laturi. Dar se apropie uimitor de mult de problema noastră, atunci cînd afirmă: „Acea forță a senzației trebuie să fie deci nimicită înainte ca legea" — respectiv voința rațională — „să poată fi înălțată în locul ei. Deci, nu este de ajuns să se înceapă ceva ce încă n-a mai fost; în primul rînd, trebuie să înceteze ceva care a fost. Omul nu poate să treacă direct de la senzație la gîndire; *el trebuie să facă un pas înapoi,* căci numai cînd o determinare este anulată, poate intra în scenă determinarea contrară. El trebuie deci [...] pe moment să fie liber de orice determinare și să parcurgă o stare de pură determinabilitate. Trebuie, prin urmare, să se întoarcă într-un anumit fel la acea stare negativă a purei indeterminări, în care

56 Subliniez faptul că prezint aici această funcție doar în principiu. Alte contribuții la această problemă foarte complexă, în legătură cu care o importanță fundamentală o are modul de receptare a materialelor inconștiente în conștiință, se găsesc în lucrările mele *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewufiten. Ober die Psychologie des Unbewufiten (Gesammelte Werke,* VII), *Psychologie und Alchemie (Gesammelte Werke,* XII), *Die transzendente Funktion (Gesammelte Werke,* VIII).

se afla înainte ca ceva anume să lase o impresie asupra simțurilor sale. Acea stare era însă complet lipsită de conținut, iar acum problema care se pune este aceea de a îmbina o indeterminare egală și o egal de nelimitată determinare cu cel mai mare conținut posibil, căci din această stare trebuie să rezulte nemijlocit ceva pozitiv. Determinarea prin senzație trebuie deci să fie păstrată pentru ca omul să nu piardă realitatea; totodată, ea trebuie să fie anulată în măsura în care este limitare, deoarece trebuie să aibă loc o determinabilitate nelimitată."[67]

176. Acest pasaj dificil poate fi ușor înțeles în baza celor spuse mai sus, respectiv gîndindu-ne la faptul că Schiller este permanent înclinat să caute soluția la nivelul voinței raționale. Acest moment trebuia pus în paranteză. După care toate afirmațiile lui devin clare. Pasul înapoi este distincția între instinctele contrarii, desprinderea libidoului de obiectele interioare și exterioare și retragerea lui din ele. Schiller are aici mai întîi în vedere obiectul senzorial, căci el urmărește mereu să fie de partea gîndirii raționale care i se pare indispensabilă pentru determinarea voinței. Totuși i se impune necesitatea anulării oricărei determinări, ceea ce implică desprinderea de obiectul interior, de idee; altminteri, nu s-ar putea ajunge la o lipsă totală de conținut și de determinare, deci la acea stare inițială a inconștientului în care nici o conștiință discriminatorie nu opune subiectul și obiectul. Schiller se referă evident la ceea ce s-ar putea numi *introvertire în inconștient.*

177. „Determinabilitate nelimitată" înseamnă evident ceva asemănător stării din inconștient în care totul acționează nediscriminatoriu asupra totului. Această stare vidă a conștiinței trebuie să fie „îmbinată cu cel mai mare conținut posibil". Acest conținut, replică la conștiința vidă, nu poate fi decît conținutul inconștient, căci un altul nu există. Se exprimă astfel unirea dintre inconștient și conștient, iar „din această stare trebuie să rezulte ceva pozitiv". Acest „pozitiv" este pentru noi *determinarea simbolică a voinței.* Pentru Schiller este o „stare intermediară" din care rezultă unirea senzației cu gîndirea. El o numește „stare de

67 Schiller, *loc. cit.,* Scrisoarea a 20-a.

spirit intermediară" în care senzorialitatea şi raţiunea sînt concomitent active, dar tocmai de aceea îşi anulează reciproc forţa determinantă şi produc prin opunere o negaţie.

178. Anularea contrariilor produce un gol pe care îl numim inconştient. Această stare este accesibilă oricărei determinări, tocmai pentru că nu e determinată de contrarii. Schiller o numeşte stare „estetică" *(loc. cit.).* E ciudat că el trece cu vederea faptul că, în ea, senzorialitatea şi raţiunea nu pot fi concomitent „active", căci, cum spune Schiller însuşi, ele se suspendă prin negare reciprocă. Dar pentru că ceva trebuie să fie activ iar Schiller nu are la dispoziţie altă funcţie, el crede că active trebuie să fie tocmai perechile de contrarii. Activitatea acestora există într-adevăr, dar conştiinţa fiind „vidă", ea trebuie în mod necesar să se desfăşoare în inconştient.[68] Or, lui Schiller îi lipseşte acest concept, motiv pentru care aici el se contrazice. Funcţia estetică mediană ar echivala deci cu ceea ce noi am socotit a fi activitatea producătoare de simboluri a fanteziei creatoare. Schiller defineşte „constituţia estetică" drept relaţia unui lucru „cu totalitatea feluritelor noastre forţe (facultăţi ale sufletului), fără ca el să fie pentru vreuna din acestea un obiect determinat", în locul unei astfel de definiţii vagi, Schiller ar fi făcut mai bine să revină asupra noţiunii sale de simbol, căci aceasta posedă calitatea de a se referi la toate funcţiile psihice, fără ca obiectul determinat să fie doar al uneia dintre ele. Rezultatul atingerii „stării de spirit intermediară" este, după Schiller, faptul că omul are „de acum încolo posibilitatea de la natură să facă din sine ceea ce voieşte — faptul că i s-a restituit în întregime libertatea de a fi ceea ce trebuie să fie" *{loc. cit.).* Deoarece demersul lui Schiller este precumpănitor intelectual şi raţional, el cade victimă propriului său mod de a judeca. Ceea ce se vede şi din alegerea expresiei „estetic". Dacă ar fi cunoscut literatura indiană, şi-ar fi dat seama că „imaginea originară" care îi răsărise în minte avea o cu totul altă semnificaţie decît una „estetică". Intuiţia lui a găsit modelul inconştient care zace dintotdeauna

68 După cum spune Schiller, pe bună dreptate, în starea estetică omul este nul *(loc. cit.*. Scrisoarea a 21-a).

în spiritul nostru, dar I-a interpretat ca fiind estetic, deşi el însuşi îi subliniase mai înainte caracterul simbolic. Imaginea originară la care mă refer este acea plăsmuire ideatică particulară a Orientului care s-a concentrat, în India, în învăţătura despre Brahman-Ătman, iar în China şi-a găsit reprezentantul filozofic în persoana lui Lao-Zi.

179. Concepţia indiană propovăduieşte eliberarea de contrarii prin care se înţeleg toate stările afective şi toate legăturile emoţionale privind obiectul. Eliberarea urmează după retragerea libidoului din toate conţinuturile, ceea ce produce o introvertire completă. Acest proces psihologic este desemnat, în mod semnificativ, prin expresia *tapas,* tradusă cel mai potrivit prin autoincubaţie. Ea descrie excelent starea de meditaţie interioară fără conţinut în care libidoul, ca o căldură de incubator, este condus către propriul sine. Prin retragerea totală a oricărui interes pentru obiect, apare în interior, în mod necesar, un echivalent al realităţii obiective, respectiv o identitate deplină dintre interior şi exterior, care, din punct de vedere tehnic, poate fi desemnată prin *tat twam asi* (acesta eşti tu). Din contopirea sinelui cu relaţiile lui cu obiectul rezultă identitatea dintre sine (Ătman) şi esenţa lumii (adică relaţiile subiectului cu obiectul), în aşa fel îneît se recunoaşte identitatea dintre Ătman-ul interior şi cel exterior. Noţiunea de Brahman este doar cu puţin diferită de noţiunea de Ătman, prin faptul că în Brahman nu este cuprinsă explicit noţiunea de sine, ci doar o stare generală, imposibil de definit mai precis, în care interiorul şi exteriorul sînt contopite.

180. O noţiune într-un anume sens paralelă cu *tapas* este *yoga,* prin care se cuvine înţeles mai puţin o stare de meditaţie şi mai mult o tehnică conştientă de acces la condiţia *tapas. Yoga* este o metodă prin care libidoul este „retras" programat şi eliberat astfel de legăturile întreţinute cu contrariile. Scopul urmărit de *tapas* şi de *yoga* stă în producerea unei stări intermediare din care să ia naştere elementul creator şi eliberator. Pentru individ, succesul psihologic constă în a ajunge la Brahman, la „lumina supremă" sau *ănanda* (desfătare). Acesta este scopul ultim al exerciţiului soteriologic. Acelaşi proces este însă gîndit şi

cosmogonic: din Brahman-Ătman ca temelie cosmică izvorăşte întreaga creaţie. Mitul cosmogonic este, ca orice mit, o proiecţie de procese inconştiente. Existenţa acestui mit dovedeşte că în inconştientul practicantului-ta/?as au loc procese creatoare care trebuie înţelese ca reajustări în raport cu obiectul. Schiller afirmă: „De îndată ce într-un om se face *lumină,* nici în afara lui nu mai este noapte; de îndată ce se face linişte în el, şi furtuna din univers se potoleşte, iar forţele naturii învrăjbite îşi află pacea între hotare statornice. Nu este de aceea de mirare că străvechile poeme vorbesc despre acest mare eveniment dinlăuntrul omului ca de o revoluţie în lumea din afară..."[69] Prin *yoga,* relaţiile cu obiectul sînt introvertite şi deposedate de valoare, ele sînt cufundate în inconştient, unde pot intra, cum am arătat mai sus, în noi asocieri cu conţinuturile inconştiente şi de unde, după încheierea exerciţiului *tapas,* pot reapărea, astfel transformate, din nou în obiect. Prin schimbarea relaţiei cu obiectul, acesta primeşte o nouă faţă. El este ca recreat, de aceea mitul cosmogonic este un simbol excelent pentru a semnifica rezultatul exerciţiului *tapas.* în orientarea, ca să spunem aşa, exclusiv introvertită a exerciţiilor religioase indiene, readaptarea la obiect nu are de altfel nici o importanţă, ea subzistînd ca mit cosmogonic explicativ, inconştient proiectat, care nu ajunge practic să fie remodelat. în această privinţă atitudinea religioasă indiană este diametral opusă celei occidental creştine, prin faptul că principiul creştin al iubirii este extravertit şi are neapărată trebuinţă de obiectul exterior. Primul principiu dobîndeşte bogăţia cunoaşterii, cel de al doilea, plinătatea lucrărilor.

181. în noţiunea de Brahman este cuprinsă şi noţiunea de *rita* (calea dreaptă), de ordine universală. în Brahman, ca esenţă creatoare şi temelie a lumii, lucrurile sînt pe calea cea dreaptă, căci în Brahman ele sînt veşnic topite şi veşnic recreate; din Brahman rezultă orice dezvoltare ce urmează calea ordonată. Noţiunea de *rita* ne duce la aceea de *dao* din gîndirea lui Lao Zi. *Dao* este „drumul drept", guvernarea potrivit legii, o cale ce trece prin mijlocul contrariilor, liberă de ele şi totuşi unindu-le

69 *Loc. cit.*. Scrisoarea a 25-a.

în sine. Sensul vieții este de a urma această cale de mijloc și de a evita drumurile ocolite prin contrarii. Lui Lao Zi îi lipsește momentul extatic; acesta este înlocuit de o claritate filozofică superioară, de o înțelepciune intelectuală și intuitivă, netulburată de cețuri mistice și care reprezintă cel mai înalt grad de superioritate spirituală accesibilă; fiind consecutiv lipsită în asemenea măsură de orice element haotic, ea se află la o distanță astronomică de tot ceea ce este dezordine în lumea reală. Ea îmblînzește tot ceea ce e sălbatic, dar fără a-i purifica și transforma în ceva mai înalt.

182. S-ar putea obiecta că analogia între teoriile lui Schiller și aceste idei aparent îndepărtate este forțată. Se cuvine însă avut în vedere faptul că, puțin timp după Schiller, tocmai aceste idei s-au impus energic geniului lui Schopenhauer și s-au îmbinat intim cu spiritul occidental germanic, de unde nu au dispărut nici astăzi. După părerea mea, nu contează că traducerea latină a *Upanișadelor* de către Anquetil du Perron[70] i-a fost accesibilă lui Schopenhauer, în vreme ce Schiller nu face nici o referire explicită la informațiile, ce-i drept, sărăcăcioase în această privință din epoca lui. Experiența practică mi-a dovedit de suficiente ori că pentru a se produce astfel de legături nu sînt necesare transmisii directe. Observăm aceeași analogie și în cazul lui Eckhart, în parte și în acela al lui Kant, ale căror idei sînt uimitor de asemănătoare cu ideile *Upanișadelor,* fără ca ei să fi suferit direct sau indirect nici cea mai mică înrîurire a acestora. Același lucru se petrece cu miturile și simbolurile care pot apărea ca produse autohtone în toate colțurile lumii și pot fi, cu toate acestea, identice, deoarece sînt plăsmuite de același inconștient uman de pretutindeni, ale cărui conținuturi sînt infinit mai puțin diferite unele față de celelalte decît sînt rasele și indivizii.

183. Consider necesar să fac o paralelă între ideile lui Schiller și cele ale Orientului pentru a le elibera pe primele de haina prea strimtă a estetismului[71]. Estetismul nu este în măsură să

70 *Oupnek'hat* (id est, Secretam tegendum), 1801-1802.

71 Folosesc cuvîntal „estetism" ca expresie abreviată pentru „concepție estetică de viață". Deci nu am în vedere acel estetism, de nuanță peiorativă, referitor ia actul estetic sau la sensiblerie, pe care I-am putea numi „esteticism".

rezolve sarcina eminamente gravă și dificilă a educației omului, tocmai prin faptul că pleacă de la premisa care, de fapt, ar trebui să-i fie concluzie, anume aptitudinea de a iubi frumosul. El nu adîncește problema pentru că evită să ia în considerare răul, urîtul și dificilul, tinzînd mereu către desfătare, fie și către una nobilă. De aceea estetismul este lipsit de orice forță de motivație etică, fiind în esența sa doar un hedonism rafinat. Schiller se străduiește, e drept, să introducă o motivație morală, neapărat necesară, dar nu reușește să convingă, deoarece atitudinea estetică îl pune în imposibilitatea de a vedea consecințele ce decurg. din recunoașterea celeilalte laturi a naturii umane. Conflictul care rezultă îi produce omului o astfel de confuzie și de suferință, încît contemplînd frumosul, el ajunge în cel mai bun caz să își refuleze contrariile, fără să se elibereze de ele, ceea ce duce la refacerea condiției de la început. Pentru a-i ajuta pe om să depășească acest conflict, e necesară o altă atitudine decît estetică, ceea ce se vede tocmai din paralela cu ideile Orientului. Filozofia religioasă indiană a înțeles această problemă în toată profunzimea ei și a arătat care sînt categoriile de mijloace necesare pentru rezolvarea conflictului. Este nevoie de un efort moral suprem, de o abnegație supremă, de o gravitate religioasă supremă, într-un cuvînt de sfințenie. După cum se știe, deși a recunoscut importanța esteticii, Schopenhauer a insistat mai cu seamă asupra acestei laturi a problemei.

i»4. Oricum însă, nu trebuie să ne facem iluzii asupra faptului că expresiile „estetic", „frumusețe" etc. ar fi avut pentru Schiller același sens ca pentru noi. Nu exagerez, în mod sigur, dacă spun că pentru el „frumusețea" era un *ideal religios.* Schiller a avut cultul frumuseții. Ceea ce el numește „dispoziție estetică" s-ar putea tot atît de bine chema „evlavie religioasă". Fără a spune ceva în acest sens și fără a considera în chip explicit că problema sa centrală e de ordin religios, el a ajuns totuși pe cale intuitivă la problema religioasă, ce-i drept la aceea a primitivului, pe care a dezvoltat-o pe larg în studiile sale, fără însă a o epuiza.

185. Este curios că în cursul reflecțiilor sale, problema „instinctului ludic" trece pe al doilea plan, în favoarea noțiunii de

dispoziție estetică ce pare să capete o importanță aproape mistică. Cred că lucrul acesta nu este întîmplător, ci are o cauză precisă. Adesea, cele mai bune și mai profunde idei dintr-o operă oarecare se refuză cu îndărătnicie unei înțelegeri și formulări limpezi, chiar dacă ici-colo, ele sînt sugerate și deci, s-ar zice, sînt apte a fi clar sintetizate. Mi se pare că o astfel de dificultate ar exista și aici. Schiller însuși a alăturat noțiunii de „dispoziție estetică", stare creatoare intermediară, idei care pun fără dificultate în lumină profunzimea și gravitatea acestui concept. Pe de altă parte, el a văzut tot atît de limpede în „instinctul ludic" activitatea intermediară pe care o căuta. Nu se poate nega faptul că aceste două poziții se opun întrucîtva, căci jocul și gravitatea se împacă anevoie. Gravitatea izvorăște dintr-o constrîngere interioară profundă, căreia jocul îi este expresia exterioară, orientarea către conștiință. Să fim bine înțeleși, e vorba nu de o *voință ludică,* ci de o *trebuință ludică,* de o activitate ludică a fanteziei, datorată unei constrîngeri *lăuntrice,* fără coerciții exercitate de împrejurări sau de voință. *Este un joc grav.*[12] Și totuși, joc — văzut din afară, din unghiul conștiinței, deci din punctul de vedere al judecății colective. Dar este un joc din constrîngere interioară. Aceasta este calitatea ambiguă proprie oricărei creații. Dacă jocul se desfășoară în sine însuși, fără a produce ceva durabil și viu, atunci el e doar joc, altminteri însă e vorba de muncă creatoare. Dintr-o mișcare ludică de factori ale căror raporturi nu sînt fixate inițial iau naștere grupări pe care un intelect critic, dotat cu simțul observației, le poate ulterior evalua. Producerea noului cade nu în seama intelectului, ci a instinctului ludic pus în mișcare de constrîngerea interioară. Spiritul creator se joacă împreună cu obiectele pe care le iubește. De aceea orice activi-

72 Cf. Schiller, *Ober die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schōner Formen,* Cotta, 1826, voi. 18, p. 195. „Pentru faptul că în cazul omului esteticește rafinat fantezia se orientează după reguli pînă și în jocurile ei libere și că simțul nu se complace în desfătare fără acordul rațiunii, se cere lesne rațiunii contraserviciul de a se orienta în gravitatea legilor ei după interesele fanteziei și de a nu ordona voinței fără acordul instinctelor senzoriale."

tate creatoare a cărei posibilitate rămîne ascunsă mulțimii poate fi ușor interpretată ca o joacă. Există, cu siguranță, foarte puțini creatori cărora nu li se poate aduce învinuirea că se joacă. Oricum, în ce îl privește pe insul genial care a fost Schiller, ne simțim îndemnați să considerăm valabile aceste puncte de vedere. Deși el însuși, aspirînd să treacă dincolo de omul de excepție și de modul acestuia de a fi, a dorit să ajungă la omul în genere spre a-i acorda și lui acea parte de avantaje și de mîntuire pe care creatorul, fie și din motive de constrîngere interioară foarte puternică, nu le poate, oricum, evita. Posibilitatea de a extinde acest punct de vedere la educarea omului nu este însă de la bun început garantată, cel puțin nu pare să fie.

186. Pentru a decide în această chestiune, trebuie să căutăm, ca întotdeauna în astfel de cazuri, mărturii în istoria spiritului uman. în acest scop este necesar să ne reamintim baza de la care am pornit în tratarea acestei probleme: am văzut că Schiller pretinde detașarea de contrarii pînă la obținerea unei stări de vid total a conștiinței, în care nici senzații, nici sentimente, nici gînduri, nici intenții să nu joace nici un rol. Această stare dorită este deci una a conștiinței nediferențiate sau a unei conștiințe în care toate conținuturile și-au pierdut diferențele prin depotențializarea valorilor lor energetice. Or, o conștiință veritabilă este posibilă doar acolo unde valorile produc o diferențiere a conținuturilor. Unde aceasta lipsește, nu poate exista nici o conștiință veritabilă. Drept urmare, putem numi această stare „inconștientă", deși posibilitatea conștiinței există de fiecare dată. Este așadar vorba de un „abaissement du niveau mental" (Janet) de natură artificială, de unde și asemănarea cu *yoga* și cu stările de „engourdissement" hipnotic. După cîte știu, Schiller nu s-a pronunțat niciodată în legătură cu felul în care își reprezenta, de fapt, tehnica — spre a folosi acest cuvînt — de producere a dispoziției estetice. Exemplul cu Juno Ludovisi pe care îl dă în treacăt în scrisorile sale[73] ne arată că starea de „evlavie estetică" este o dăruire totală către obiectul contemplației și o trăire em-

73 *Vber die ästhetische Eniehung des Menschen,* Scrisoarea a 15-a.

patetică în el. Această stare nu este însă caracterizată de o lipsă de conținut și de determinare. Exemplul de mai sus, invocat ca și alte pasaje, arată însă că, oricum, Schiller avea în vedere ideea de „evlavie"[74]. Ne situăm, astfel, din nou în domeniul fenomenelor religioase; totodată ni se deschide posibilitatea afectivă de a extinde atare puncte de vedere la omul în general. *Starea de evlavie religioasă este un fenomen colectiv, independent de înzestrarea individuală.*

187. Dar mai există și alte posibilități. Am văzut mai sus că vidul de conștiință, respectiv starea inconștientă, este provocat de o cufundare în inconștient a libidoului. în inconștient se află deja conținuturi relativ accentuate, respectiv complexe de reminiscențe din trecutul individual, mai ales complexul parental care este, în genere, identic cu complexul copilăriei. Prin evlavie, adică prin cufundarea libidoului în inconștient, complexul copilăriei este reactivat, sînt reînsuflețite mai ales relațiile cu părinții. Fanteziile izvorite din această reactivare prilejuiesc apariția divinităților paterne și materne, ca și trezirea raporturilor religioase filiale față de Dumnezeu și a sentimentelor infantile corespunzătoare. în mod semnificativ, simbolurile părinților sînt conștientizate, fapt explicat de Freud prin refularea imagoului parental de către rezistențe legate de incest. Sînt de acord cu această explicație, dar cred că ea este incompletă, căci trece cu vederea *sensul extraordinar al acestei substituții simbolice.* Simbolizarea în imagine a divinității semnifică un progres uriaș față de concretism și de senzorialitatea reminiscenței, prin faptul că acceptînd „simbolul" ca simbol real, regresia se transformă în progresie, în timp ce ea ar rămîne ca atare, dacă așa-numitul simbol ar fi definitiv declarat doar ca *semn* al părinților adevărați, pierzîndu-și astfel caracterul autonom.[75]

188. Acceptînd realitatea simbolului, omenirea a ajuns la zeii ei, adică la *realitatea ideii,* care face din om stăpînul pămîntului. Evlavia este, cum o concepe pe bună dreptate Schiller, o mișcare regresivă a libidoului către origine, o cufundare în izvorul

74 *Loc. cit.* „Prin faptul că dumnezeul feminin ne imploră adorația."

75 Am explicat pe larg acest punct de vedere în lucrarea *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung,* în *Gesammelte Werke,* V).

începutului. De aici se ridică *simbolul* ca o imagine a mișcării progresive incipiente care reprezintă o sinteză a tuturor factorilor inconștienți, „forma vie", cum numește Schiller simbolul, o imagine a lui Dumnezeu, cum arată istoria. Nu este de aceea întîmplător că autorul nostru a ales drept paradigmă tocmai o imagine a divinității, pe Juno Ludovisi. Goethe lasă să apară din trepiedul mumelor imaginile zeiești ale lui Paris și Elenei, pe de o parte, cuplul parental întinerit, pe de alta, simbolului unui proces intim de unire pe care Faust și-i dorește pătimaș ca pe o supremă reconciliere lăuntrică, așa cum apare limpede din scena următoare și cum rezultă tot atît de limpede din desfășurarea celei de a doua părți. Din chiar exemplul lui Faust, se vede că viziunea simbolului trimite la continuarea drumului vieții și că atrage libidoul către un țel încă depărtat, dar care acționează necontenit asupra lui, în așa fel îneît viața i se aprinde ca o flacără și se avîntă fără oprire către țeluri situate în depărtare. De aici, valoarea și sensul simbolului religios. Am în vedere, firește, nu simboluri încremenite dogmatic, moarte, ci simboluri care se ridică din inconștientul creator al omului viu. Importanța uriașă a unor astfel de simboluri poate fi negată doar de acela care consideră că istoria universală începe cu ziua de astăzi. N-ar trebui să vorbim despre importanța simbolurilor, din păcate însă sîntem nevoiți să o facem, căci spiritul epocii noastre își închipuie că se află chiar deasupra propriei sale psihologii. Punctul acesta de vedere, igienico-moral, se interesează întotdeauna dacă un lucru anume este nociv sau util, corect sau incorect. O psihologie adevărată nici nu se interesează de așa ceva; ei îi ajunge să știe cum sînt lucrurile în sine.

189. Simbolizarea care rezultă din starea de „evlavie" este, pe de altă parte, unul din acele fenomene religioase colective care nu au nici o legătură cu înzestrarea personală. Putem deci accepta și în această privință posibilitatea unei extinderi a punctelor de vedere discutate la omul în general. Cred că am arătat în felul acesta cel puțin posibilitatea teoretică de aplicare a ideilor lui Schiller la psihologia umană generală. Din rațiuni de completitudine și claritate, țin să mai adaug aici că problema relațiilor dintre conștiință și modul conștient de viață, pe de-o parte,

și simbol, de cealaltă parte, mă preocupă de multă vreme. Am ajuns la concluzia că nu trebuie să atribuim simbolului o valoare prea mică în virtutea tocmai a importanței sale considerabile ca reprezentant al inconștientului. Știm din experiența de zi cu zi în tratarea bolilor nervoase cit de eminentă este importanța practică a interferențelor inconștiente. Cu cît disociația, adică depărtarea atitudinii conștiente față de conținuturile individuale și colective ale inconștientului, este mai mare, cu atit acesta intensifică sau stăvilește în mod nociv conținuturile conștiinței. Din rațiuni practice nu trebuie deci să se atribuie simbolului o valoare neglijabilă. Dacă i se atribuie însă o valoare oarecare, indiferent dacă e mică sau mare, el capătă prin însuși acest fapt importanța unui motiv conștient, respectiv el este perceput ca atare, iar libidoul pe care îl conține are prilejul să se dezvolte la nivelul modului de viață conștient. Se obține astfel, după părerea mea, un avantaj practic substanțial: anume, *colaborarea inconștientului,* contopirea lui cu activitatea psihică conștientă și eliminarea astfel a influențelor lui perturbatoare. Această funcție comună, relația cu simbolul, am desemnat-o *prin funcție transcendentă.* Nu pot în cadrul de față să-mi propun lămurirea exhaustivă a acestei probleme. Altminteri ar trebui să înfățișez toate acele materiale care rezultă din activitatea inconștientă. Fanteziile descrise în literatura de specialitate nu dau nici o idee cu privire la creațiile simbolice despre care e vorba aici. Există, in schimb, în literatura beletristică, nu puține exemple de astfel de fantezii, care însă nu au fost observate și înfățișate în toată „puritatea" lor, ci au fost intens prelucrate „estetic". Dintre aceste exemple, țin să menționez în mod special cele două lucrări ale lui Meyrink, *Der Golem* și *Das grụ'ne Gesiclit.* Rezerv acestei probleme o cercetare ulterioară.

190. Cu explicațiile de mai sus despre starea intermediară am depășit în bună măsură ideile lui Schiller de la care am pornit. Cu toate că el a sesizat cu acuitate și profunzime contradicțiile naturii umane, nu a depășit, în ce privește încercarea de a găsi o soluție, faza de început. Impresia mea este că termenul de „dispoziție estetică" poartă oarecare răspundere pentru această situație. într-adevăr, Schiller consideră că „dispoziția estetică"

este totuna cu *frumosul* care transpune sufletul în ea.[76] Procedînd astfel, el nu doar confundă cauza cu efectul, ci şi atribuie condiţiei „nedeterminării", contrar propriei lui definiţii, o determinare univocă, identificînd-o cu frumosul. Funcţia intermediară devine astfel ineficientă, de vreme ce, în calitate de frumuseţe, ea nedreptăţeşte urîţenia care are şi ea un cuvînt de spus. Schiller defineşte „constituţia estetică" a unui lucru drept calitatea acestuia de a se raporta la „totalitatea diferitelor noastre forţe". în consecinţă, „frumosul" şi „esteticul" nu coincid, căci diferitele noastre forţe sînt şi esteticeşte diferite, sînt frumoase şi uritc, şi doar un idealist şi optimist incorigibil şi-ar putea imagina că „totalitatea" naturii umane este absolut „frumoasă". Pentru a fi drepţi, trebuie să convenim că ea este o realitate cu părţi luminoase şi părţi întunecate. Suma tuturor culorilor este cenuşiul, suprafeţe luminoase pe fond întunecat, suprafeţe întunecate pe fond luminos.

191. Această incompletitudine şi insuficienţă conceptuală explică şi împrejurarea că modul în care se poate produce starea intermediară rămîne complet neelucidat. Există nenumărate pasaje din care rezultă fără echivoc că „desfătarea produsă de frumuseţe" provoacă starea intermediară. Astfel, Schiller afirmă:

„Ceea ce ne măgulește simţurile în senzaţia imediată ne deschide sufletul sensibil şi mobil oricărei impresii, făcîndu-ne însă în aceeaşi măsură mai puţin apţi de efort. Ceea ce ne încordează forţele de gîndire şi le invită să-şi constituie noţiuni abstracte ne întăreşte spiritul în vederea oricărei forme de rezistenţă, dar ni-l şi face, corespunzător, mai insensibil, deposedîndu-ne de receptivitate şi sporindu-ne în egală măsură, autonomia. De aceea, atît într-un caz, cît şi în celălalt, ajungem în mod necesar la epuizare [... j în schimb, dacă ne dăruim desfătării produse de frumuseţea adevărată, devenim într-o astfel de clipă în egală măsură stăpîni atît pe forţele noastre pasive, cît şi pe cele active şi ne îndreptăm cu aceeaşi uşurinţă către lucrurile grave şi către joc, către odihnă şi către mişcare, către cedare şi către rezistenţă, către gîndire abstractă şi către intuiţie."[77]

76 *Ober die ästhetische Erziehung des Menschen,* Scrisoarea a 21-a.
77 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 22-a.

192. Această descriere se opune vehement considerațiilor de mai sus pivind „condiția estetică", în care omul e socotit a fi „nul", nedeterminat, în vreme ce aici el apare în cel mai înalt grad determinat de frumusețe („lăsat pradă ei"). Este inutil să continuăm examinarea acestei probleme la Schiller. El a atins o limită, proprie atît lui, cît și epocii în care a trăit, pe care i-a fost cu neputință să o depășească, deoarece s-a lovit pretutindeni de „omul cel mai urît", invizibil, a cărui descoperire avea să fie rezervată vremurilor noastre și lui Nietzsche.

193. Schiller voia să transforme ființa senzorială într-o ființă estetică. Trebuie să schimbăm natura omului senzorial, spunea el, trebuie „să supunem formei" viața fizică, omul trebuie să-și împlinească „destinul fizic [...] potrivit legilor frumuseții", „omul trebuie să-și înceapă viața morală în cîmpul indiferent al celei fizice", el trebuie să-și „înceapă libertatea rațiunii încă din interiorul limitelor sale senzoriale. înclinațiilor sale, el trebuie să le impună legea voinței sale [...], trebuie să învețe a rîvni într-un chip mai nobil."[78] !

194. Acest „trebuie" de care vorbește autorul nostru este bine cunoscuta „obligație morală", invocată ori de cîte ori nu mai există nici o altă soluție. Și aici ne lovim de limite inevitabile. Ar fi nedrept să așteptăm ca un singur spirit, oricît de mare, să rezolve această problemă gigantică, o problemă pe care doar timpurile și popoarele o pot rezolva, și nici acestea conștient, ci doar în virtutea destinului lor.

195. Grandoarea ideilor lui Schiller constă în observația psihologică și în sesizarea intuitivă a celor observate. Aș vrea să mă mai refer aici la unele din ideile sale care merită în mod special să fie subliniate. Am văzut mai sus că starea intermediară este caracterizată de producerea unui *ce* „pozitiv", anume a *simbolului.* Simbolul reunește în natura lui contrariile; așa, bunăoară, și opoziția real/ireal, prin faptul că el este, pe de o parte, o realitate psihologică (din cauza *eficacității* sale), dar pe de alta, nu corespunde nici unei realități fizice. El este realitate și totuși *aparență.* Schiller subliniază limpede această împreju-

78 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 22-a.

rare[79], pentru a face apoi o apologie a *aparenței,* importantă din toate punctele de vedere.

196. „între stupiditatea maximă și intelectul cel mai înalt există o anumită afinitate, în sensul că amîndouă caută doar *realul* și că sînt, amîndouă, cu totul insensibile la simpla aparență. Prima este smulsă din liniștea ei doar de prezența nemijlocită a unui obiect în simțuri, în vreme ce a doua nu își află liniștea decît prin readucerea conceptelor ei la fapte și la experiențe; într-un cuvînt, prostia nu se poate ridica deasupra realității, iar intelectul nu se poate situa sub adevăr. în măsura deci în care trebuința de realitate și atașamentul la realitate sînt doar urmări ale lipsei, indiferența la realitate și interesul pentru aparență sînt o veritabilă lărgire a omenirii și un pas hotărît spre cultură."[80]

197. Vorbind mai sus de valoarea acordată simbolului, m-am referit la avantajul practic de care dispune evaluarea inconștientului: excludem perturbarea inconștientă a funcțiilor conștiente, prin aceea că, luînd simbolul în calcul, ținem seama de la bun început de inconștient. Nerealizat, inconștientul lucrează, după cum se știe, pentru a răspîndi peste toate o aparență falsă: *el apare întotdeauna în obiecte,* căci orice inconștient se proiectează. Dacă putem deci să sesizăm ca atare inconștientul, atunci desprindem de pe obiecte aparența falsă, ceea ce nu poate decît avantaja adevărul. Schiller spune: „Acest drept uman de suveranitate este exersat de el (de om) în *arta aparenței,* și cu cît el distinge mai strict ceea ce este al meu de ceea ce este al tău, cu cît separă mai atent esența de formă și cu cît știe să confere acesteia mai multă autonomie, cu atît mai mult nu va lărgi doar imperiul frumuseții, ci va păstra neatinse înseși granițele adevărului; căci el nu poate să purifice aparența de realitate fără a elibera, totodată, realitatea de aparență."[81] „A năzui către aparența autonomă pretinde o mai mare capacitate de abstracție, o mai mare libertate a inimii și o mai mare energie a voinței decît

79 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 22-a.
80 *Loc. cit.,* Scrisoarea a 26-a.
81 *Loc. cit.*. Scrisoarea a 27-a.

îi trebuie omului ca să se limiteze la realitate, iar el va trebui să o depășească pe aceasta din urmă pentru a ajunge la cea dinții."[82]

2. Tratatul despre poezia naivă și sentimentală

198. O vreme mi s-a părut că împărțirea poeților în naivi și sentimentali, pe care o face Schiller[83], are la bază criterii care coincid cu punctele de vedere expuse aici. După o matură chibzuință am ajuns la concluzia că lucrurile nu stau așa. Definiția lui Schiller este simplă: *poetul naiv este natură, cel sentimental caută natura.* Această formulă simplă este seducătoare în măsura în care stabilește două moduri diferite de relație cu obiectul. Ar fi de aceea la îndemînă să facem următoarele considerații: acela care caută sau rîvnește natura ca obiect nu o are; el ar fi deci introvertit, și invers, acela care este el însuși natură, deci se află într-o relație intimă cu obiectul, ar fi extravertit. O astfel de interpretare, cumva forțată, ar avea prea puțin de a face cu punctul de vedere al lui Schiller. Spre deosebire de distincția pe care o facem noi între tipuri, împărțirea în naiv și sentimental a lui Schiller nu se ocupă de mentalitatea individuală a poetului, ci de caracterul activității sale creatoare, respectiv al produsului ei. Același poet poate fi într-o poezie sentimental, în alta însă, naiv. Homer este, ce-i drept, în general naiv, dar cîți dintre moderni nu sînt predominant sentimentali? Schiller și-a dat probabil seama de această dificultate și de aceea a afirmat că poetul este determinat de epoca sa, în calitate nu de individ, ci de poet. De altfel, el afirmă: „Toți adevărații poeți vor aparține, în funcție de caracterele epocii în care trăiesc sau în funcție de împrejurările întîmplătoare care exercită o influență asupra formării lor generale și asupra stării lor de spirit momentane, fie

82 *Loc. cit.*. Scrisoarea a 27-a.

83 Schiller, *Ober naive und sentimentalische Dichtung,* Cotta, 1826, voi. **18, p.** 205.

celor naivi, fie celor sentimentali."[84] E vorba deci, şi pentru Schiller, nu de tipuri fundamentale, ci mai degrabă de anumite caracteristici sau calităţi ale operelor individuale. Se vede în consecinţă limpede că un poet introvertit poate ocazional compune într-un mod atît naiv, cît şi sentimental. Prin urmare, identitatea dintre naiv şi extravertit, pe de-o parte, dintre sentimental şi introvertit, de cealaltă parte, cade de îndată ce este vorba de *tipuri*. Altceva însă este atunci cînd în discuţie sînt *mecanismele tipice*.

a) Atitudinea naivă

199. Voi înfăţişa mai întîi definiţiile pe care Schiller le-a dat acestei atitudini. S-a vorbit deja de faptul că naivul este „natură". El „urmează simpla natură şi senzaţie şi se limitează doar la imitarea realităţii"[85]. Ne „bucurăm în cazul reprezentărilor naive de prezenţa vie a obiectului în imaginaţia noastră."[86] „Poezia naivă este o favoare a naturii. O lovitură norocoasă; cînd reuşeşte nu are nevoie de nici un fel de corectură şi nu e capabilă de nici una atunci cînd dă greş." „Prin natura sa, geniul trebuie să facă totul, prin libertatea sa, el poate să facă puţin, şi îşi va împlini ideea doar dacă natura va acţiona în el potrivit unei necesităţi interioare." Poezia naivă „este copilul vieţii şi tot ea este aceea care conduce înapoi la viaţă". Geniul naiv depinde în întregime de „experienţă", de lumea care îl „atinge nemijlocit". El „are nevoie de un ajutor din afară"[87]. Pentru poetul naiv, „natura comună" a mediului său poate „deveni primejdioasă", căci „receptivitatea atîrnă întotdeauna mai mult sau mai puţin de impresia exterioară şi doar mobilitatea neîntreruptă a capacităţii productive, care nu este de aşteptat din partea naturii umane, ar putea împiedica materia să exercite uneori o violenţă oarbă asupra receptivităţii. De fiecare dată cînd se va produce aşa ceva, sentimentul poetic se va transforma în sentiment co-

84 *Loc. cit.,* p. 236.
85 *Loc. cit.,* p. 248.
86 *Loc. cit.,* nota de la p. 250.
87 *Loc. cit.,* pp. 303 ş. urm.

mun."[88] „Geniul naiv lasă natura să acționeze nelimitat în el."[89] Se vede din aceste definiții mai ales dependența naivului de obiect. Relația sa cu obiectul are un caracter obligatoriu, prin aceea că el introiectează obiectul, adică se identifică inconștient cu el sau este *a priori* identic cu el. Lévy-Bruhl *(loc. cit.)* numește această relație cu obiectul „participation mystique". Identitatea se stabilește întotdeauna între obiect și un conținut inconștient. Se mai poate spune că: identitatea apare prin proiectarea unei asociații analogice inconștiente în obiect. O astfel de identitate are întotdeauna caracter constrîngător, căci e vorba de o anume cantitate de libido care, ca orice cantitate de libido acționînd din inconștient, are în raport cu conștientul un caracter constrîngător, adică nu este disponibilă pentru conștiință. Insul cu atitudine naivă este de aceea în mare măsură determinat de obiect, obiectul acționează, ca să spun așa, autonom în el, se împlinește pe sine în el, prin aceea că naivul se contopește cu obiectul. El împrumută astfel funcția sa expresivă obiectului pe care îl reprezintă pe această cale, dar nu activ sau intenționat, ci îl reprezintă în el însuși. Naivul în sine este natură, natura creează în el produsul. El lasă natura să acționeze fără opreliști în el. Primatul revine obiectului. în acest sens, atitudinea naivă este extravertită.

b) Atitudinea sentimentală

200. Am amintit mai sus de faptul că sentimentalul *caută* natura. El „reflectează asupra impresiei pe care obiectele o fac asupra lui, iar emoția în care se cufundă și ne cufundă se întemeiază doar pe acea reflecție. Obiectul este raportat aici la o idee și doar pe această relație se sprijină forța lui poetică."[90] Sentimentalul „are necontenit a face cu două reprezentări și senzații aflate în conflict, cu realitatea ca limită și cu ideea lui ca infinit, iar sentimentul amestecat pe care îl produce va atesta

88 *Loc. cit.,* pp. 307 ș. urm.
89 *Loc. cit.,* p. 314.
90 *Loc. cit., p.* 249.

mereu această sursă dublă."[91] „Dispoziția sentimentală este rezultatul năzuinței de a restabili după conținut, și în *condiții de reflecție,* senzația naivă."[92] „Poezia sentimentală este nașterea abstracțiunii."[93] „Din cauza străduaniei de a îndepărta de la ea (de la natura umană) toate barierele, geniul sentimental este expus primejdiei de a anula cu totul natura umană și nu numai de a se ridica — ceea ce poate și trebuie să facă — deasupra oricărei realități determinate și limitate, pînă la posibilitatea absolută — deci de a idealiza —, ci și de a trece dincolo de posibilitate — deci de a *exalta."* „Geniul sentimental părăsește realitatea pentru a se ridica la nivelul ideilor și a-și domina materia în activitate liberă și spontană."[94]

201. Este ușor de văzut că, spre deosebire de naiv, sentimentalul este caracterizat de o atitudine reflexivă și abstractizantă. El „reflectează" pe seama obiectului, „retrăgîndu-se" din obiect. El este *a priori separat* de obiect cînd începe să producă; nu obiectul lucrează în el, ci el însuși lucrează. Dar nu în sine însuși lucrează, ci dincolo de obiect. El este diferit de obiect, nu este identic cu el, și caută să-și stabilească relația cu el, să-și „domine materia". Această separare a sa de obiect produce impresia de dualitate, subliniată de Schiller, căci sentimentalul își trage substanța din două surse, din obiect, respectiv din perceperea lui, și din sine însuși. Impresia exterioară a obiectului nu este pentru el un *ce* necondiționat, ci un material pe care îl tratează potrivit cu propriile sale conținuturi. El se situează astfel deasupra obiectului, întreținînd totuși o relație cu el, dar nu o relație de receptivitate, căci el conferă obiectului valoare sau calitate în mod arbitrar. Atitudinea sa este deci introvertită.

202. Caracterizînd drept introvertită și, respectiv, extravertită cele două atitudini ale lui Schiller, nu i-am epuizat acestuia ideile. Ambele noastre mecanisme nu sînt decît fenomene fundamentale de natură destul de generală care sugerează doar vag

91 *Loc. cit.,* p. 250.
92 *Loc. cit.,* nota de la p. 301.
93 *Loc. cit.,* p. 303.
94 *Loc. cit.,* p. 314.

specificul. Pentru înțelegerea naivului și a sentimentalului trebuie să facem apel la alte două principii, anume la *senzație* și la *intuiție*. Vom vorbi mai amănunțit despre aceste funcții în cursul cercetării noastre. Aici aș vrea doar să amintesc că naivul este caracterizat de predominanța elementului senzorial, sentimentalul de aceea a elementului intuitiv. Senzația leagă de obiect, ea atrage chiar subiectul în obiect, de unde „primejdia" pentru naiv de a se absorbi în obiect. Intuiția, ca percepție a propriilor procese inconștiente, se abstrage din obiect, se ridică deasupra obiectului și caută de aceea întotdeauna să domine materia și să-i dea formă potrivit cu puncte de vedere subiective sau chiar să o violenteze fără să-și dea seama. „Primejdia" care îl amenință pe sentimental rezidă în desprinderea totală de realitate și în cufundarea în fantezia ce izvorăște din inconștient („exaltare"!).

c) Idealistul și realistul

203. în același tratat, Schiller ajunge să stabilească existența a două tipuri psihologice. El afirmă: „Aceasta mă conduce să constat într-un veac atît de cultivat un foarte straniu antagonism psihologic între oameni: un antagonism care, fiind radical și întemeindu-se pe forma interioară a sufletului, provoacă o separare mai gravă decît aceea produsă de un conflict întîmplător de interese care ar răpi artistului și poetului orice speranță de a plăcea sau de a emoționa unanim, ceea ce intră doar în obligațiile lor; care îl împiedică pe filozof, chiar dacă acesta își dă toată silința, să convingă întreaga lume, ceea ce este de fapt rostul oricărei filozofii; care, în fine, nu va îngădui niciodată omului în viața practică să-și vadă unanim aprobat modul de a acționa: pe scurt, un antagonism responsabil de aceea că nici o operă a spiritului și nici o faptă a inimii nu poate face hotărît fericirea unei clase anume, fără a-și atrage prin însăși această împrejurare condamnarea alteia. Acest antagonism este, fără îndoială, tot atît de vechi ca și începutul culturii și nu va putea fi lesne suprimat decît o dată cu sfîrșitul ei, decît doar în cazul cîtorva rari subiecți care din fericire au existat dintotdeauna și vor exista mereu; dar, deși printre efectele antagonismului se numără și acela

de a zădărnici orice încercare de a-i suprima, pentru că nici una din tabere nu poate fi determinată să recunoască o lipsă de partea sa și o realitate de partea cealaltă, există totuși un cîștig substanțial în a urmări această separare atît de importantă pînă la ultimele ei izvoare și de a reduce astfel punctul esențial al conflictului cel puțin la o formulă mai simplă."[95]

204. Din acest pasaj se vede inechivoc că, examinînd mecanismele antagonice, Schiller ajunge să stabilească două tipuri psihologice care în concepția sa dețin semnificația pe care eu am atribuit-o tipului introvertit și celui extravertit. în ce privește relația dintre tipurile stabilite de mine, pot confirma cuvînt cu cuvînt afirmațiile lui Schiller în legătură cu tipurile sale. în concordanță cu cele de mai sus, Schiller ajunge de la mecanism la tip, „separînd atît de caracterul naiv, cît și de caracterul sentimental, ceea ce ele au poetic"[96]. Pentru a înfăptui această operație trebuie să retragem din ele ceea ce este genial, creator, după care pentru naiv rămîn doar aservirea față de obiect și autonomia lui în subiect, iar pentru sentimental, superioritatea față de obiect, manifestată în aprecierea și tratarea mai mult sau mai puțin arbitrară a obiectului. Schiller declară: „Din punct de vedere teoretic, din caracterul naiv nu mai rămîne altceva decît un spirit de observație lucid și un atașament puternic față de mărturia uniformă a simțurilor; din punct de vedere practic, o supunere resemnată în fața necesității naturii [...] Din caracterul sentimental nu rămîne altceva (în linie teoretică) decît un spirit speculativ neliniștit care ajunge pînă la necondiționat în toate actele de cunoaștere, iar în linie practică, un rigorism moral care ajunge pînă la necondiționat în toate actele de voință. Cel care aparține primei clase poate fi numit *realist,* cel care aparține celeilalte, *idealist."*[97]

205. în continuare, explicațiile lui Schiller în legătură cu tipurile sale se referă exclusiv la fenomenele cunoscute ale atitudinii realiste și, respectiv, idealiste și, prin urmare, nu interesează cercetarea noastră.

95 *Loc. cit.,* pp. 329 ș. urm.
96 *Loc. cit.,* p. 331.
97 *Loc. cit.*

III

APOLINICUL ȘI DIONISIACUL

206. Problema trăită și parțial elaborată de Schiller a fost reluată într-un mod nou și original de Nietzsche în lucrarea *Die Geburt der Tragödie*[1] din 1871. Această scriere de tinerețe se raportează, ce-i drept, nu la Schiller, ci mai degrabă la Schopenhauer și la Goethe. Cel puțin aparent, ea are însă în comun cu Schiller estetismul și credința în greci, cu Schopenhauer pesimismul și motivul mîntuirii, și multe puncte de contact cu *Faust* al lui Goethe. în ce ne privește, dintre toate aceste raportări, cea mai importantă este, firește, aceea la Schiller. Nu putem trece însă pe lîngă Schopenhauer fără a remarca măsura importantă în care el a dezvoltat ideile orientale tratate de Schiller sub forma unor palide scheme. Dacă facem abstracție de pesimismul lui Schopenhauer, izvorît din opoziția față de bucuria creștină a credinței și certitudinea mîntuirii, doctrina salvării este la el esențialmente budistă. El s-a situat de partea Orientului. Evident, aici este o contrareacție la atmosfera noastră occidentală. După cum se știe, această reacție subzistă nu în mică măsură și astăzi în cadrul unor mișcări variate, îndreptate mai mult sau mai puțin total către India. Această orientare către Orient se oprește pentru Nietzsche în Grecia. El resimte Grecia și ca pe un spațiu de mijloc între Răsărit și Apus. Aici se întîlnește cu Schiller — dar cît de diferită este concepția lui despre caracterul grecesc! El vede fondul întunecat pe care este pictată lumea de aur, senină, a Olimpului. „Pentru a putea trăi, grecii au trebuit să creeze, împinși de cea mai imperioasă necesitate, acești zei." „Grecul cunoștea și resimțea spaimele și ororile

1 Fr. Nietzsche, *Werke,* vol. 1, 1899.

existenței; în genere, spre a putea trăi, el a trebuit să le opună acestora nașterea de vis, strălucitoare a olimpicnilor." Acea neîncredere uriașă în fața puterilor titanice ale naturii, acea Moira tronînd fără milă peste orice cunoaștere, acel vultur al lui Prometcu, prietenul oamenilor, acea neînfricare a înțeleptului Oedip, acel blestem al neamului atrizilor care îl constrînge pe Orestc la matricid (...) au fost mereu și reînnoit biruite de greci, sau cel puțin învăluite și retrase privirii cu ajutorul acelei lumi artistice intermediare a olimpicnilor."[2] „Seninătatea" grecilor, cerul rizind al Eladei ca o iluzie lucind pe fundaluri întunecate — iată cunoașterea rezervată modernilor; un argument important împotriva estetismului moral! Nietzsche adoptă astfel un punct de vedere substanțial diferit de acela al lui Schiller. Ceea ce ani presupus în cazul lui Schiller, anume faptul că *Bric/e iiber die âsthetische Erzielumg* se află in slujba unei cauze proprii, devine în cazul scrierii lui Nietzsche o certitudine — cartea este „profund generală". Și in vreme ce Schiller începe șovăitor să picteze lumini și umbre în culori palide și, climinînd toate ascunzișurile și abisurile naturii umane, să înțeleagă opoziția din propriul suflet ca fiind aceea dintre „naiv" și „sentimental", concepția lui Nietzsche este mai profundă și desenează un contrast care pe una din laturile lui nu este cu nimic mai prejos dccît frumusețea strălucitoare a viziunii lui Schiller, iar pe cealaltă latură găsește sunete infinit mai întunecate care intensifică, ce-i drept, puterea luminii, dar lasă, totodată, să se presinuă dincolo de ele un întuneric și mai adine.

207. Nietzsche numește perechea sa fundamentală de contrarii: *apoluuC'dionisiac.* Să încercăm mai intîi să ne reprezentăm natura lor. în acest scop, voi da mai jos o seric de citate cu ajutorul cărora cititorul va fi în măsură — chiar fără a fi parcurs scrierea lui Nietzsche — să-și formeze singur un punct de vedere și să judece totodată opinia mea in ce o privește.

208. „Vom fi ciștigal mult pentru știința esteticii în clipa in care vom fi ajuns nu doar la înțelegerea logică, ci și la certitudinea nemijlocită a punctului de vedere potrivit căruia dezvol-

2 Nietzsche, *loc. cit.,* p. 31.

tarea în continuare a artei este legată de duplicitatea *apolinic-dionisiac:* în acelaşi fel în care generarea depinde de dualitatea sexelor în condiţiile unei lupte continue şi ale unei împăcări intervenind doar periodic."

209. „De cele două divinităţi ale artei, de Apollo şi de Dionysos, legăm recunoaşterea faptului că în lumea greacă există, în funcţie de origine şi de scopuri, o *enormă opoziţie,* între arta plastică, apolinică, şi arta lipsită de imagini a muzicii ca artă a lui Dionysos: cele două instincte atît de diferite merg în paralel, în conflict deschis cel mai adesea, imboldindu-se reciproc în vederea unor noi naşteri, mereu mai robuste, spre a perpetua prin ele lupta acelor opoziţii pe care cuvîntul comun «artă» doar aparent o anulează; pînă cînd, în cele din urmă, printr-un act metafizic miraculos al «voinţei» elenice, ele apar *împerecheate,* şi în această împerechere zămislesc opera de artă, dionisiacă şi apolinică deopotrivă, a tragediei atice."[3]

210. Spre a caracteriza mai îndeaproape aceste două instincte, Nietzsche compară stările psihologice specifice produse de ele cu acelea ale *visului* şi ale *beţiei.* Instinctul apolinic produce starea comparabilă *visului,* instinctul dionisiac pe cea comparabilă *beţiei.* Prin „vis", Nietzsche înţelege, cum spune el însuşi, mai cu seamă „viziunea interioară", „aparenţa frumoasă a lucrurilor onirice". Apollo „stăpîneşte aparenţa frumoasă a lumii interioare a fanteziei", el este „zeul tuturor forţelor plastice". Este măsură, număr, limitare şi stăpînire a tot ceea ce este sălbatic şi neîmblînzit". „Ai vrea [...] să-i desemnezi pe Apollo prin superba imagine divină a *principium-ului individuationis."*[4] Dionisiacul este, în schimb, eliberarea instinctului fără limite, izbucnirea neînfrînatei *dynamis* a naturii animale şi divine, de unde faptul că omul apare în corul dionisiac ca *satyr,* zeu în partea de sus, ţap în cea de jos.[5] Este groaza provocată de sfărîmarea principiului individuaţiei şi totodată „extazul plin de delicii" pentru că el s-a sfărîmat. Dionisiacul este din acest motiv

3 *Loc. cit.,* pp. 19 ş. uim.
4 *Loc. cit.,* pp. 22 ş. una
5 *Loc. cit.,* pp. 57 ş. uim.

comparabil cu beția care dizolvă individualul în instincte și conținuturi colective, o explozie a eului închis sub influența lumii. De aceea în dionisiac aflăm omul în fața omului, „chiar și natura alienată, ostilă sau subjugată celebrează din nou sărbătoarea împăcării cu fiul ei pierdut, omul"[6]. Fiecare se simte „una" cu aproapele său („nu doar unit, împăcat, contopit"). Individualitatea sa trebuie să fie de aceea complet abolită. „Omul nu mai este artist, el a devenit operă de artă: forța artistică a întregii naturi [...] se revelează aici sub fiorul beției."[7] Altfel spus, acea *dynamis* creatoare, libidoul sub forma instinctului, ia în stăpînire individul ca pe un obiect și îl folosește ca pe un instrument sau ca pe o expresie. Dacă ar fi să concepem ființa naturală ca „operă de artă", atunci, în stare dionisiacă, omul devine operă de artă naturală; în măsura în care ființa naturală tocmai nu este operă de artă în accepția în care obișnuim să înțelegem noi „opera de artă", ea nu este decît simplă natură neîmblînzită, torent sălbatic în orice privință, nici măcar animal limitat la sine și la ființa lui. Din rațiuni de claritate și din motive legate de discuția care va urma, mă simt obligat să subliniez acest punct pe care Nietzsche, din anumite motive, a omis să-i scoată în evidență, ascunzînd astfel problema sub un văl estetic înșelător, pe care însă, fără voia lui, I-a ridicat din cînd în cînd. Așa, de pildă, atunci cînd se referă la orgiile dionisiace: „Aproape pretutindeni, în miezul acestor sărbători se afla o desfrînare sexuală tumultuoasă ale cărei valuri se revărsau peste fiecare familie și peste legile ei venerabile; tocmai bestiile cele mai sălbatice ale naturii erau aici descătușate pînă într-atît încît se lăsau pradă acelui respingător amestec de voluptate și cruzime."[8]

211. Nietzsche consideră reconcilierea dintre Apollo delfic și Dionysos un simbol al reconcilierii acestor contraste în inima grecului civilizat. El uită însă de propria formulă compensatoare, potrivit căreia zeii din Olimp își datorează lumina întunericului din sufletul grec; în consecință, împăcarea lui Apollo cu

6 *Loc. cit.,* p. 24.
7 *Loc. cit.,* pp. 24 ș. urm.
8 *Loc. cit.,* p. 27.

Dionysos ar fi o aparenţă frumoasă, un deziderat provocat de mizeria resimţită de jumătatea civilizată a grecului în luptă cu latura barbară care în stare dionisiacă îşi croia nestînjenită drum. între religia unui popor şi modul său de viaţă real există întotdeauna o relaţie compensatoare, altminteri religia nu ar avea nici un sens practic. Regula se confirmă începînd cu moralitatea înaltă a religiei perşilor pe de-o parte, şi cu ambiguitatea morală a obiceiurilor lor, faimoasă încă din Antichitate, pe de altă parte, şi pînă în epoca noastră „creştină", în care religia iubirii a asistat cea mai întinsă baie de sînge din istoria universală. De aceea putem conchide, în temeiul tocmai al simbolului reconcilierii delfice, că există un conflict cu deosebire vehement în fiinţa greacă. Ceea ce ar putea explica dorinţa de mîntuire care a conferit misterelor acea importanţă imensă în viaţa poporului grec pe care au trecut-o pe de-a-ntregul cu vederea eleniştii exaltaţi de odinioară. Se obişnuia să se atribuie în mod naiv grecilor doar ceea ce ne lipsea nouă.

212. în starea dionisiacă, grecul nu devenea nicicum operă de artă, ci era inundat de propria fiinţă barbară, deposedat de personalitate, desfăcut în componentele sale colective şi făcut una cu inconştientul colectiv (prin renunţarea la ţelurile individuale), una cu „geniul speciei", al naturii chiar. Pentru cel care atinge condiţia de înfrînare apolinică, această stare de beţie care îl făcea pe om să-şi uite cu totul de sine şi de umanitatea sa, devenind o simplă fiinţă instinctuală, va fi fost ceva demn de dispreţ, motiv pentru care între cele două instincte trebuia, neîndoielnic, să izbucnească mai întîi o luptă aprigă. Să se pună în libertate instinctele omului civilizat! Cel care se exaltă în faţa culturii îşi închipuie că din ea izvorăşte doar frumuseţe. Această eroare se bazează pe o lipsă de cunoaştere psihologică profundă. Forţele instinctuale acumulate în insul civilizat sînt extrem de distrugătoare şi cu mult mai primejdioase decît instinctele primitivului care îşi trăieşte continuu şi în măsură modestă instinctele negative. De aceea nici un război din trecutul istoric nu poate rivaliza, în amploarea ororii, cu războiul naţiunilor civilizate. Nici la greci nu va fi fost altminteri. Tocmai pentru că au trăit [v]*u senzaţia de groază, ei au izbutit să împace treptat dionisiacul

cu apolinicul „printr-un act metafizic miraculos", cum spune Nietzsche chiar de la început. Trebuie să reținem această afirmație, ca și cealaltă, după care opoziția în chestiune „nu este suprimată decît aparent de termenul comun «artă»". Trebuie să ne amintim de aceste propoziții deoarece Nietzsche, asemenea lui Schiller, are tendința evidentă de a atribui artei un rol mediator și mîntuitor. Și astfel, problema se înfundă în estetic — urîtul este de asemenea „frumos"; abominabilul, răul chiar strălucesc, jinduite, în lucirea înșelătoare a frumosului estetic. Natura de artist a lui Schiller, ca și aceea a lui Nietzsche, revendică prin sine și pentru posibilitățile proprii de creație și de expresie un sens mîntuitor.

213. Iată de ce Nietzsche uită cu totul de faptul că lupta dintre Apollo și Dionysos și împăcarea lor finală nu era pentru greci o problemă estetică, ci *una religioasă.* Sărbătorile dionisiace ale satyrilor erau, potrivit oricărei analogii, un fel de sărbători totemice, însoțite de identificări totemice cu strămoșii mitici sau direct cu animalul totem. Cultul lui Dionysos a avut în multe locuri o coloratură mitic speculativă și a exercitat în orice caz o influență religioasă foarte puternică. Faptul că tragedia a luat naștere din ceremonia religioasă primitivă semnifică tot atît cît legătura dintre teatrul nostru modern și misterele medievale, precum și fundamentul exclusiv religios al acestora, și nu îngăduie de aceea ca problema să fie judecată doar în aspectul ei estetic. Estetismul reprezintă ochelarii moderni prin care tainele psihologice ale cultului dionisiac sînt văzute într-o lumină în care anticii în mod sigur nu le vedeau și nu le trăiau. Atît în cazul lui Nietzsche, cît și în acela al lui Schiller, punctul de vedere religios a fost complet ignorat și înlocuit cu reflecția estetică. în mod cert, aceste lucruri posedă o latură estetică ce nu trebuie nicidecum neglijată.[9] Dacă însă creștinismul medie-

9 Estetismul poate, firește, înlocui funcțiile religioase. Dar cite nu sînt lucrurile care pot face același lucru? Cîte surogate de religie absentă nu am cunoscut? Chiar dacă estetismul este un foarte nobil surogat, el nu e totuși altceva decît un înlocuitor pentru un *ce* veritabil care lipsește. „Convertirea" tîrzie a lui Nietzsche la Dionysos arată de altfel cel mai bine că surogatul estetic nu a ținut piept timpului.

val este interpretat doar estetic, caracterul său real se falsifică și se superficializează tot atît de mult ca atunci cînd este abordat exclusiv istoric. O înțelegere autentică nu poate avea loc decît pe un fond identic, căci nimeni nu va susține că înțelege esența unui pod de cale ferată, simțindu-l estetic. Tot astfel, a concepe lupta dintre Apollo și Dionysos ca pe o chestiune legată de instincte artistice contrarii înseamnă a transfera problema, nemotivat din punct de vedere istoric și material, în domeniul estetic, a o supune unei examinări parțiale care nu va da niciodată seamă de conținutul ei real.

214. Această deplasare are în mod sigur mobilul și scopul ei psihologic. Avantajul procedurii nu este greu de descifrat: examinarea estetică transformă pe loc problema într-o imagine pe care contemplatorul o examinează comod, admirîndu-i atît frumusețea cît și urîțenia, situat fiind la o depărtare sigură de orice simpatie și participare, mulțumindu-se să retrăiască doar senzitiv pasiunea din imagine. Atitudinea estetică ne ferește de participare, de amestecul personal pe care îl presupune înțelegerea religioasă a problemei. Același avantaj e garantat de modul istoric de examinare, la a cărui critică Nietzsche însuși a adus o serie de contribuții dintre cele mai prețioase.[10] Posibilitatea de a aborda doar estetic o astfel de problemă — „o problemă cu coarne", cum o numește el — este fără îndoială ispititoare, căci înțelegerea religioasă, singura adecvată în acest caz, presupune o trăire prezentă sau trecută, de care omul modern este rareori în stare. Dionysos pare să se fi răzbunat pe Nietzsche; a se vedea *Versuch einer Selbstkritik,* din anul 1886, care prefațează *Die Geburt der Tragodie:* „Da, ce este dionisiac? — în această carte se oferă un răspuns — aici vorbește un «știutor», *inițiatul și apostolul dumnezeului său"*[11]. Ceea ce Nietzsche nu era cînd a scris *Die Geburt der Tragodie* absorbit fiind de estetică; dionisiac însă a devenit abia scriind *Zarathustra* și acel paragraf memorabil care încheie *Versuch einer Selbstkritik:* „înălțați-vă inimile, frați ai mei, sus, mai sus! Și nu uitați de picioarele voas-

10 Fr. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für dos Leben.* Partea a doua din *Vnzeitgemäfien Betrachtungen.*

11 Nietzsche, *Versuch einer Selbstkritik,* p. 6.

tre! Ridicați-vă și picioarele, voi, buni dansatori, și mai bine chiar: stați și în cap!"[12]

215. Profunzimea deosebită cu care Nietzsche a înțeles problema, în ciuda certitudinilor sale estetice, era atît de aproape de realitate încît experiența dionisiacă pe care o va face ulterior pare aproape o consecință inevitabilă. Atacul împotriva lui Socrate, întreprins în *Die Geburt der Tragödie,* se adresează raționalistului, insensibil la orgiasticul dionisiac. Acest afect corespunde erorii analoage pe care o săvîrșește contemplația estetică: *ea își ține problema la distanță.* în ciuda concepției sale estetice, Nietzsche a intuit încă de atunci soluția reală, scriind că opoziția va fi anulată nu de artă, ci de un „act metafizic miraculos al voinței elene". El pune „voința" între ghilimele, ceea ce ne face să credem, ținînd seama de influența puternică pe care Schopenhauer o exercita asupra lui, că avem în vedere noțiunea metafizică de voință. „Metafizică" are, pentru noi, semnificația psihologică de „inconștient". Dacă în formula lui Nietzsche îl înlocuim pe „metafizic" cu „inconștient", atunci soluția problemei ar fi un „act miraculos" inconștient. Un „miracol" este irațional, deci actul este un fenomen irațional inconștient, ceva ce se formează din sine fără participarea rațiunii și a intenției conștiente; el rezultă, devine, ca fenomen de creștere al naturii creatoare, născut nu din subtilitățile spiritului uman, ci din așteptarea nostalgică, din credință și speranță.

216. Să lăsăm deocamdată această problemă deoparte, deoarece în cursul expunerii noastre vom avea prilejul să revenim mai amănunțit asupra ei, și să cercetăm mai îndeaproape noțiunile de apolinic și dionisiac. Să examinăm mai întîi dionisiacul. Prezentarea lui Nietzsche lasă limpede să se vadă că el are de astă dată în vedere o desfășurare, o revărsare în sus și în afară, o *diastolă,* cum spune Goethe, o mișcare ce îmbrățișează universul, cum o descrie Schiller în oda *An die Freude {Către Bucurie):*

„îmbrățișați-vă, voi milioane
Un sărut al lumii întregi",

și mai departe:

12 *Loc. cit.,* p. 14.

„La sînul naturii
Ființele toate sorb bucurie;
Toți cei buni, toți cei răi
Merg pe urmele-i de roze.
Sărutări ne-a dat și poame,
Un prieten pin' la moarte devotat;
Viermelui plăcerea i-a fost dată,
Iar cherubul stă în fața Domnului."

217. Aceasta este o expansiune dionisiacă. Un torent de puternică simțire universală care izbucnește irezistibil și amețește simțurile ca un foarte tare vin. Este o beție în cel mai înalt sens.

218. La această stare, elementul psihologic al senzației, senzorială sau afectivă, participă într-o măsură foarte mare. Este vorba de o extraversie de sentimente, legate indistinct de elementul senzație, motiv pentru care le numim senzații afective. Există de aceea mai degrabă afecte care izbucnesc în această stare, prin urmare ceva instinctiv care exercită o coerciție oarbă ce se exprimă în afectarea sferei corporale.

219. Apolinicul, în schimb, este o percepere de imagini interioare ale frumuseții, ale măsurii și ale sentimentelor în proporții temperate. Comparația cu visul arată limpede caracterul stării apolinice: este starea introspecției, a contemplației întoarse către interior, către lumea de vis a ideilor eterne, deci o stare de *introversie*.

220. Pînă aici analogia cu mecanismele noastre este desigur în afara oricărei îndoieli. Dacă ne vom mulțumi însă doar cu ea, nu vom putea da întru totul seama de noțiunile lui Nietzsche.

221. Pe parcursul cercetării de față vedem că starea de introversie, în măsura în care devine un habitus, aduce întotdeauna cu sine și o diferențiere a relației cu lumea ideilor, în vreme ce extraversia devenită obișnuință aduce cu sine o diferențiere a relației cu lumea obiectului. în conceptele lui Nietzsche nu vedem nimic dintr-o astfel de diferențiere. Sentimentul dionisiac are caracterul absolut arhaic al senzației afective. El nu este deci pur și simplu diferențiat de instinctual spre a putea deveni acel element mobil care, în cazul tipului extravertit, ascultă de recomandările rațiunii și se lasă în voia acesteia ca un instrument docil. Tot așa, conceptul de introversie al lui Nietzsche nu în-

treține nici un fel de relație distinctă cu ideile care, odată eliberate de intuiția determinată senzorial sau produsă creator, să poată deveni forme abstracte și pure. Apolinicul este o percepție interioară, o intuiție a lumii ideilor. Comparația cu visul arată desluşit că Nietzsche gîndea această stare, pe de-o parte, ca simplă intuiție, pe de alta, ca simplă imagine.

222. Aceste caracteristici au ceva particular pe care nu ne putem îngădui să-i atribuim noțiunii noastre de atitudine introvertită sau extravertită. în cazul unui om orientat precumpănitor pe reflecție, starea apolinică de contemplare a imaginilor interioare produce o elaborare a acestora potrivit cu esența gîndirii intelectuale. Astfel iau naștere ideile. în cazul unui om orientat precumpănitor pe sentiment are loc un proces asemănător: imaginile sînt simțite profund și apare o idee afectivă care poate să coincidă în esența ei cu ideea produsă de gînd. Ideile sînt de aceea tot atît de mult gînduri cît și sentimente, de exemplu ideea de patrie, de libertate, de Dumnezeu, de nemurire etc. Principiul ambelor elaborări este rațional și logic. Există însă și un alt punct de vedere potrivit căruia elaborarea logic rațională nu este valabilă. *Acest punct de vedere este cel estetic.* în introversie el întîrzie asupra *contemplării* ideilor, dezvoltă intuiția și contemplarea interioară; în extraversie, el întîrzie asupra senzației și dezvoltă simțurile, instinctul, afectanța. Pentru acest punct de vedere, gîndirea nu este în nici un caz principiul percepției interioare a ideilor și nici sentimentul; pentru el, gîndirea și simțirea sînt simple derivate ale contemplației interioare sau ale senzației simțurilor.

223. Noțiunile lui Nietzsche ne conduc, prin urmare, la un al treilea și, respectiv, al patrulea tip psihologic pe care le-am putea denumi estetice prin raportare la tipurile raționale (al gîndirii și al simțirii). Sînt *tipul intuiției* și *tipul senzației.* Aceste două tipuri au comun cu tipurile raționale momentul introversiei și al extraversiei, fără însă a diferenția, ca în tipul gîndirii, perceperea și contemplarea imaginilor interioare de gîndire și, precum tipul simțirii, conținutul afectiv al imaginilor interioare de sentiment, în schimb, intuitivul ridică perceperea inconștientă la rangul unei funcții diferențiate prin care se produce și adaptarea sa la lume. El se adaptează cu ajutorul unor directive inconștien-

te pe care le receptează grație unei percepții deosebit de fine și de ascuțite și interpretării unor mișcări pe jumătate conștiente. Cum arată o astfel de funcție este greu de descris, din cauza caracterului ei irațional și, ca să spun așa, inconștient. Ar putea fi comparată cu *daimonion-ul* lui Socrate; cu deosebirea însă că atitudinea neobișnuit raționalistă a lui Socrate refula funcția intuitivă, în așa fel încît ea trebuia să se impună într-o formă concret halucinatorie, deoarece nu avea acces psihologic direct la conștiință.

224. Tipul senzației este în orice privință o răsturnare a celui intuitiv. El se bazează exclusiv pe elementul senzației simțurilor. Psihologia lui se orientează după instinct și după senzație. El se referă de aceea la excitația reală.

225. Faptul că Nietzsche subliniază tocmai funcția psihologică a intuiției pe de-o parte, pe aceea a senzației și a instinctului de cealaltă parte, este caracteristic pentru propria sa psihologie. El aparține, desigur, tipului intuitiv cu înclinare spre introversie. în favoarea încadrării în categoria intuitivilor pledează modul predominant intuitiv artistic al producției sale, pentru care cu deosebire semnificativă este tocmai scrierea *Die Geburt der Tragödie* și, în mai mare măsură, principala sa operă, *Also sprach Zarathustra.* Pentru latura sa introvertit intelectuală definitorii sînt scrierile aforistice care, în ciuda coloraturii lor intens afective, atestă un intelectualism eminamente critic, de factura celui francez din veacul al XVIII-lea. în favoarea tipului său intuitiv pledează în general lipsa de limitare și de unitate rațională. Ținînd seama de această stare de fapt nu ne uimește situarea, inconștientă, a propriei psihologii în prim-planul scrierilor de început, ceea ce corespunde atitudinii intuitive care percepe mai degrabă exteriorul prin interior, uneori chiar în paguba realității. Cu ajutorul acestei atitudini, el a dobîndit și o cunoaștere profundă a calităților dionisiace ale propriului inconștient ale cărui forme primitive au atins, atît cît știm, suprafața conștiinței abia o dată cu izbucnirea bolii, după ce mai înainte se trădaseră la nivelul operei prin numeroasele aluzii erotice. Din punct de vedere psihologic, este de aceea extrem de regretabil că scrierile, deosebit de semnificative, descoperite la Torino, după declanșarea bolii, au fost distruse din scrupul moral și estetic.

IV
PROBLEMA TIPURILOR ÎN STUDIUL OMULUI

1. Generalități despre tipurile lui Jordan

226. Urmărind cronologic lucrările preliminare legate de problema tipurilor psihologice, ajung acum la un opuscul mai ciudat, a cărui cunoaștere o datorez prețioasei mele colaboratoare Dr Constance E. Long din Londra. E vorba de *Character As Seen In Body and Parentage*[1] a lui Furneaux Jordan.

227. în cele 126 de pagini ale cărțuliei sale, Jordan descrie în principal două tipuri caracteriologice a căror definiție ne interesează din multe privințe deși, anticipînd, putem spune că autorul ia doar pe jumătate în considerare tipurile noastre, iar în ce privește cealaltă jumătate, el adoptă punctul de vedere al tipului intuitiv și senzorial pe care îl amestecă apoi cu celălalt punct de vedere. Dau mai întîi cuvîntul autorului, spre a-și formula definiția introductivă. El afirmă: „Există două caractere fundamental diferite, două tipuri caracteriale distincte (și un al treilea, intermediar): unul la care tendința către activitate este puternică, iar tendința către reflecție slabă, și un altul, la care predomină aplecarea spre reflecție, în vreme ce pornirea spre activitate este mai slabă. între aceste două extreme există nenumărate nuanțe. E suficient să arătăm însă că mai există și un al treilea tip [...], la care forța de reflecție și forța de acțiune își țin mai mult sau mai puțin cumpăna. într-o clasă intermediară, pot fi grupate și acele caractere la care există o pornire către excentricitate sau la care domină alte posibile tendințe anormale în paguba proceselor emoționale și nonemoționale."[2]

1 Ediția a M-a, Londra, 1896.

2 *Loc. cit.,* p. 5.

228. Reiese limpede din această definiție că Jordan opune reflecției, gîndirii, activitatea, fapta. E de înțeles că un observator superficial al Ființei umane este izbit mai întîi de contrastul dintre caracterul reflexiv și cel activ și de aceea dispus să definească opoziția cercetată și din acest punct de vedere. Dar chiar și simpla reflecție pe seama faptului că în mod necesar caracterul activ nu rezultă doar din impulsuri, ci că el poate să provină și din gîndire, arată că este util să se definească opoziția observată și din această perspectivă. Jordan însuși ajunge la asemenea concluzii, introducînd în considerațiile sale un alt element deosebit de valoros pentru noi, anume sentimentul[3]. Astfel, el constată că tipul activ e mai puțin pasionat, în vreme ce temperamentul reflexiv se caracterizează tocmai prin pasionalitate. De aceea Jordan își numește tipurile „the less impassioned" și „the more impassioned". Elementul pe care îl trecuse cu vederea în definiția introductivă este ridicat deci ulterior la rangul de termen constant. Deosebirea față de concepția noastră stă în faptul că Jordan consideră tipul mai puțin „pasionat" ca fiind întotdeauna și „activ", iar pe celălalt ca „inactiv". Socotesc nefericită această confuzie, căci există naturi extrem de pătimașe și profunde care sînt totodată energice și active, și invers, naturi mai puțin pasionate și superficiale pe care nu le caracterizează acțiunea și nici măcar vreo formă oarecare inferioară de activitate. După părerea mea, concepția sa altminteri valoroasă ar fi cîștigat în claritate dacă el ar fi renunțat — ca reprezentînd un cu totul alt punct de vedere — la determinarea caracteriologică, în sine importantă, a activității și a inactivității. Se va vedea din cele ce urmează că Jordan îl descrie prin tipul „less impassioned and more active" pe extravertit, iar prin tipul „more impassioned and less active" pe cel introvertit. Ambele pot fi active sau inactive fără a-și pierde caracteristicile tipologice, motiv pentru care consider că elementului activitate nu trebuie să i se confere un rol determinant principal, ca determinant de importanță secundară el joacă oricum un rol oarecare, de vreme ce potrivit cu felul său de a fi, extravertitul pare de regulă mult mai mobil,

3 *Loc. cit.,* p. 6.

mai viu, mai activ decît introvertitul. Această calitate depinde în întregime de faza în care individul se află momentan în raport de lumea exterioară. Un introvertit într-o fază extravertită apare activ, un extravertit într-o fază introvertită apare pasiv. Activitatea însăși ca trăsătură principală de caracter poate fi uneori introvertită, adică orientîndu-se către interior și desfășurînd o activitate intelectuală și afectivă vie, în timp ce afară domnește o liniște profundă; alteori, ea poate fi extravertită, apărînd sub forma acțiunii mobile, vii, în vreme ce în spatele ei se ascunde un gînd fix, imuabil sau un sentiment tot la fel.

229. înainte de a examina mai îndeaproape explicațiile lui Jordan, țin să mai subliniez din rațiuni de claritate conceptuală o împrejurare care, ncluată în seamă, ar putea da naștere la confuzii. Am menționat la început că în publicații anterioare identificasem pe introvertit cu tipul gîndire, iar pe extravertit cu tipul simțire. M-am lămurit abia mai tîrziu, după cum am arătat, că introversia și extraversia ca atitudini fundamentale generale trebuie deosebite de tipurile funcționale. Aceste două atitudini sînt foarte ușor de recunoscut, în vreme ce pentru a identifica tipurile funcționale e deja necesară o experiență vastă. Uneori este deosebit de anevoios a decide care funcție este predominantă. Induce în eroare faptul că introvertitul — ca urmare a atitudinii sale abstractive — lasă în mod firesc impresia unui ins reflexiv și superior. Sîntem de aceea înclinați să presupunem în cazul său primatul gîndirii. Invers, extravertitul prezintă în chip natural foarte multe reacții care fac ușor să se presupună o predominare a sentimentului. Aceste presupuneri sînt însă iluzorii, căci extravertitul poate foarte bine aparține tipului gîndire, iar introvertitul tipului simțire. Jordan descrie în general doar pe introvertit și pe extravertit. Acolo însă unde intră în detalii, descrierea sa lasă loc la neînțelegeri, prin faptul că el amestecă trăsăturile diferitelor tipuri funcționale care, din cauza unei insuficiente prelucrări a materialului, nu sînt net distinse unele de celelalte. în linii mari însă, imaginea atitudinii introvertite este inechivoc conturată în așa fel încît caracterul celor două atitudini fundamentale este pe deplin recognoscibil.

230. Caracterizarea tipurilor pe baza afectivității îmi pare a fi lucrul cel mai important în scrierea lui Jordan. Am văzut deja că reflexivitatea și superioritatea ființei introvertitului sînt compensate la nivelul inconștientului de o viață instinctuală și senzitivă arhaică. S-ar putea spune și că individul este introvertit pentru că trebuie să se ridice de la un caracter arhaic-impulsiv pînă la înălțimea dătătoare de siguranță a abstracției, spre a putea să stăpînească de acolo afectele rebele în mișcare sălbatică. Ceea ce și este valabil în multe cazuri. Invers, s-ar putea susține că viața afectivă cu rădăcini mai puțin adînci a extravertitului se pretează mai ușor la diferențiere și la îmblînzire, decît gîndirea și simțirea arhaică și inconștientă, fantazarea care poate avea o influență periculoasă asupra personalității sale. Extravertitul caută de aceea să trăiască întotdeauna cît mai agitat și mai intens cu putință pentru a evita să se oprească la sine însuși și la gîndurile și sentimentele sale rele. în temeiul acestor observații ușor de făcut, se explică un pasaj ce poate părea altminteri paradoxal în care Jordan (p. 6) afirmă că în cazul temperamentalului „less impassioned" (extravertit) domină intelectul care participă neobișnuit de mult la modelarea vieții, în timp ce în cazul temperamentului reflexiv, tocmai afectele sînt acelea care revendică o importanță sporită.

231. S-ar zice la prima vedere că această idee îmi contrazice afirmația după care tipul „less impassioned" ar corespunde tipului meu extravertit. Văzute însă mai îndeaproape, lucrurile nu stau așa, căci caracterul reflexiv *încearcă* să stăpînească afectele rebele, dar el este în realitate influențat de pasiune într-o măsură mai mare decît acela care își ia ca îndreptar conștient în viață dorințele orientate către obiect. Acesta, respectiv extravertitul, se străduie să reușească întotdeauna astfel, dar își dă în curînd seama că sentimentele și gîndurile subiective sînt acelea care îi ies în cale, perturbîndu-1. El este influențat de lumea sa psihică interioară într-o măsură mai mare decît își închipuie. Ceea ce el însuși nu poate să vadă, în schimb observatorilor atenți din jur nu le scapă, este intenționalitatea personală a străduințelor sale. De aceea ca regulă de bază el trebuie să-și pună necontenit întrebarea: „Ce vreau de fapt? Care este intenția mea ascunsă?"

Celălalt, introvertitul, cu intențiile sale conștiente, elaborate, nu vede niciodată ceea ce anturajul său percepe cît se poate de limpede, faptul că intențiile sale slujesc în cele din urmă unor instincte puternice, dar lipsite de obiect și de scop, și sînt influențate în mare măsură de acestea. Cel care îl observă și îl judecă pe extravertit este înclinat să-i considere simțirea și gîndirea scoase la vedere drept un văl subțire ce acoperă doar incomplet o intenție rece și ingenioasă. Cel care încearcă să-i înțeleagă pe introvertit ajunge ușor la concluzia că el ține cu greu în frîu, prin sofisme aparente, o pasiune violentă.

232. Ambele judecăți sînt juste și false deopotrivă. *False* atunci cînd punctul de vedere conștient, conștiința în genere, este puternică și capabilă să reziste inconștientului; *juste,* atunci cînd un punct de vedere conștient slab se află în fața unui inconștient puternic și trebuie eventual să-i cedeze acestuia. într-o astfel de situație, izbucnește ceea ce se află în fundal; într-un caz, intenția egoistă, în celălalt caz, pasiunea neînfrînată, afectul elementar care nu ține seama de nimic. Aceste reflecții ne permit să identificăm modul de observație al lui Jordan: el este evident orientat spre afectivitatea elementului observat, de unde nomenclatura „less emotional" și „more impassioned". Dacă deci el îl consideră pe introvertit din unghiul afectului ca pasionat, iar pe extravertit din același unghi ca mai puțin pasionat sau chiar ca intelectual, putem desemna ca *intuitiv* modul său particular de cunoaștere. Am arătat deja că Jordan amestecă punctul de vedere rațional cu cel estetic. Dacă îl caracterizează pe introvertit ca fiind pătimaș, pe extravertit însă ca fiind intelectual, este pentru că el vede ambele tipuri din unghiul *inconștientului,* adică el le *percepe prin inconștientul său.* El observă și recunoaște intuitiv, ceea ce se petrece probabil întotdeauna în cazul celui care posedă o cunoaștere practică a oamenilor. Oricît de corectă și de profundă poate fi ocazional o astfel de interpretare, ea suferă totuși de o limitare esențială: anume, ea trece cu vederea realitatea efectivă a ceea ce observă, judecă numai prin prisma propriei imagini inconștiente și nu prin aceea a fenomenului real. Această eroare de judecată este proprie în genere intuiției, motiv pentru care rațiunea întreține cu ea o relație

tensionată și nu îi acordă decît în silă drept de existență, deși în anume cazuri este obligată să se convingă de exactitatea ei obiectivă. Formulările lui Jordan coincid astfel în mare cu realitatea, dar nu cu realitatea așa cum o înțeleg tipurile raționale, ci cu aceea inconștientă a lor. Atare împrejurări sînt de natură a crea mai mult ca orice confuzie în aprecierea fenomenelor observate și a îngreuna înțelegerea cu privire la ele. în această chestiune deci, să nu se poarte dispute pe seama nomenclaturii, ci să se rețină exclusiv faptul că în fenomenele observate există diferențe care se opun. Deși eu, potrivit felului meu de a fi, mă exprim cu totul altfel decît Jordan, clasificările noastre cu privire la fenomenele observate coincid (cu unele excepții).

233. înainte de a trece la discutarea tipizării materialului lui Jordan, aș vrea să revin pe scurt la cel de al treilea tip, „intermediate", postulat de el. După cum am văzut, Jordan integrează aici, pe de-o parte, categoria celor echilibrați, pe de alta, a celor neechilibrați. Nu este inutil a reaminti în acest loc de clasificarea școlii valentiniene: de insul hilic, subordonat celui psihic și, respectiv, pneumatic. Omul hilic corespunde, potrivit definiției sale, tipului senzorial, adică acelui ins ale cărui determinări dominante sînt date în și prin simțuri, în și prin percepția senzorială. Tipul senzorial nu are gîndire și nici simțire diferențiată, în schimb senzorialitatea îi este bine dezvoltată. Este acesta, după cum se știe, și cazul primitivului. Senzorialitatea instinctivă a primitivului își găsește replica în spontaneitatea psihicului său. Spiritualul, gîndurile i se înfățișează ca apariții, ca să spun așa. Nu el este acela care le face sau le elaborează — în acest scop îi lipsesc aptitudinile —, ci ele se fac singure și îl năpădesc, îi apar chiar sub formă de halucinații. Această mentalitate poate fi numită intuitivă, căci intuiția este percepție instinctivă a unui conținut psihic emergent. în timp ce, de regulă, funcția psihologică principală a primitivului este senzorialitatea, funcția compensatoare mai puțin aparentă este intuiția. Pe o treaptă de civilizație mai înaltă, pe care unii au diferențiat mai mult sau mai puțin gîndirea, alții simțirea, există, și nu puțini, care au dezvoltat într-o măsură mai mare intuiția, pe care o utilizează ca funcție esențialmente determinantă. De aici rezultă tipul in-

tuitiv. Cred din acest motiv că grupa intermediară a lui Jordan poate fi contopită cu tipul senzorial și cu tipul intuitiv.

2. Prezentare specială și critica tipurilor lui Jordan

234. în ce privește manifestarea generală a celor două tipuri, Jordan (p. 17) subliniază faptul că tipul mai puțin emotiv prezintă mult mai multe personalități proeminente sau marcante. Această afirmație vine din aceea că Jordan identifică tipul activ cu acela mai puțin emotiv, ceea ce este, după părerea mea, inadmisibil. Exceptînd această eroare, rămîne evident corectă observația lui după care cel care este mai puțin emotiv, sau extravertitul, cum am spune noi, se face mai remarcat prin purtarea lui decît emotivul sau introvertitul.

a) Femeia introvertită (The More Impassioned Woman)

235. Jordan vorbește mai întîi de caracterul *femeii introvertite*. Amintesc rezumativ punctele principale ale descrierii sale: comportament liniștit, caracter nu prea ușor descifrabil, ocazional critic, chiar sarcastic; dacă uneori proasta dispoziție se manifestă prea apăsat, ea nu este totuși nici capricioasă, nici agitată, nici certăreață, nici „censorious" (termen care ar trebui tradus prin „cenzorial"), nici cîrtitoare. Răspîndește liniște în jurul ei, consolează și vindecă fără să-și dea seama. Sub această aparență somnolează însă afecte și pasiuni. Natura ei branșată pe sentiment ajunge încet la maturitate. Cu vîrsta, farmecul caracterului îi sporește. Ea este „sympathetic", adică simte și trăiește împreună cu ceilalți. [...] Caracterele feminine cele mai rele aparțin acestui tip. Ele sînt cele mai crude mame vitrege. Pot fi, ce-i drept, mame și soții foarte afectuoase, dar pasiunile și afectele lor sînt atît de puternice încît le întunecă rațiunea. Iubesc dar și urăsc prea mult. Gelozia le poate transforma în fiare. Urîndu-și copiii vitregi, îi pot tortura, fizic, de moarte.

236. Acolo unde nu domină răul, moralitatea însăși este un sentiment profund care merge pe drumul său propriu, autonom, nu întotdeauna adaptabil opiniilor convenționale. Pe acest drum

ea nu se angajează din spirit de imitație sau de supunere și nici într-un caz din dorința de a fi răsplătită, aici sau în lumea de dincolo. Ea își dezvoltă calitățile și defectele doar în intimitate; aici își arată bogăția inimii, grijile și bucuriile, dar și pasiunile și erorile, precum neîmpăcare, îndărătnicie, mînie, gelozie sau chiar desfrîu. Este supusă influenței momentului și puțin înclinată să se gîndească la bunăstarea celor absenți. Poate să uite ușor de ceilalți, cum poate să uite de timp. Cînd se comportă afectat, poza ei nu se bazează pe imitație, ci vădește o schimbare de atitudine și de limbaj, corespunzătoare gîndurilor și sentimentelor schimbate. Din punct de vedere social, rămîne în cele mai felurite medii cît mai egală cu sine însăși. în viața casnică și socială nu are pretenții mari și este ușor de mulțumit. Formulează spontan judecăți, aprobînd sau elogiind. Știe să liniștească și să încurajeze. Posedă compasiune pentru toate făpturile slabe, bipede sau patrupede. „Ea se înalță spre ceea ce e superior și se apleacă spre ceea ce e inferior, este soră și tovarășă de joacă a întregii naturi." Judecata îi este blîndă și tolerantă. Cînd citește, încearcă să sesizeze ideile cele mai intime și sentimentul cel mai adînc al cărții; motiv pentru care maltratează cartea cu sublinieri și observații marginale și o recitește.[4]

237. în această descriere se recunoaște ușor caracterul introvertit. Descrierea este însă într-un anumit sens unilaterală, căci are în vedere precumpănitor latura sentimentului și nu adîncește tocmai acel element caracteristic căruia eu îi acord o valoare specială, respectiv viața *interioară conștientă.* Jordan amintește că femeia introvertită este „contemplativă", fără a intra însă în detalii. Cred însă că descripția lui îmi confirmă afirmațiile de mai sus despre modul său de observație; el se oprește mai ales asupra comportamentului exterior constelat de sentimente și asupra manifestărilor pasiunii, fără a intra în esența conștiinței acestui tip. De aceea el nu are în vedere faptul că viața interioară joacă un rol decisiv pentru psihologia conștientă a acestui tip. De ce, de pildă, femeia introvertită citește atent? Deoarece îi place mai înainte de toate să înțeleagă și să sesizeze gîndurile.

4 *Loc. cit.,* pp. 17 ș. urm.

De ce este calmă și liniștitoare? Deoarece își păstrează pentru sine sentimentele și le activează în gînduri în loc să-i împovăreze pe ceilalți cu ele. Moralitatea ei neconvențională se sprijină pe reflecții profunde și pe sentimente convingătoare. Farmecul caracterului ei liniștit și rațional se întemeiază nu numai pe o atitudine calmă, ci și pe faptul că se poate vorbi cu ea rezonabil și coerent și că este în stare să onoreze argumentele partenerului ei. Ea nu îl întrerupe pe acesta cu ieșiri impulsive, ci îi însoțește opiniile de propriile ei gînduri și sentimente care rămîn cu toate acestea valabile și nu se dau bătute în fața unor contraargumente.

238. Acestei ordini solide și frumos structurate a conținuturilor sufletești conștiente li se opune o viață afectivă haotică și pasionată, de care femeia introvertită este, cel puțin în aspectul ei personal, foarte adesea conștientă și de care se teme pentru că o cunoaște. Ea reflectează la sine însăși și are de aceea în afară o atitudine egală, putînd cunoaște și admite o serie de lucruri fără a le acoperi de elogii sau de reproșuri. Deoarece viața afectivă îi blochează aceste însușiri, ea își repudiază, pe cît posibil, instinctele și afectele, fără însă a le domina. Pe cît de logică și de solid construită îi este conștiința, pe atît de elementar, de confuz și de nestăpînit îi este afectul. îi lipsește acestuia nota propriu-zis umană, fiind disproporționat, irațional, *un fenomen natural* care străpunge ordinea umană. El nu are nici un gînd ascuns și nici un fel de intenție, putînd fi în anumite condiții absolut destructiv, un torent sălbatic care nu urmărește, dar nici nu evită distrugerea, fără scrupule și necesar, ascultînd doar de propria-i lege, un proces care se împlinește pe sine. însușirile pozitive ale femeii introvertite vin din faptul că gîndirea ei, tolerantă și binevoitoare, izbutește să influențeze și să atragă o parte a vieții instinctuale, fără însă a o putea cuprinde și remodela integral. Femeia introvertită este mult mai puțin conștientă de afectivitatea ei decît de gîndurile și sentimentele raționale care o animă. Este incapabilă să-și cuprindă întreaga afectivitate, dar are opinii utilizabile. în raport cu conținuturile spirituale, afectivitatea îi este mai puțin mobilă, posedă o anume vîscozitate, o considerabilă inerție, fiind de aceea greu de schimbat; femeia introvertită este perseverentă, de unde constanța și mo-

dul ei egal de a fi de care nu este conștientă, de unde și îndărătnicia, iar uneori incapacitatea de a se lăsa rezonabil influențată în lucruri legate de afectivitate.

239. Aceste reflecții pot explica de ce judecarea femeii introvertite exclusiv din unghiul de vedere al afectivității este incompletă și nedreaptă, atît într-o accepție pozitivă, cît și într-una negativă. Dacă Jordan consideră că cele mai negative caractere feminine se află printre introvertite, faptul acesta vine, cred eu, din aceea că el pune un accent prea mare pe afectivitate, ca și cum numai pasiunea ar fi mama răului. Copiii pot fi chinuiți de moarte și altminteri decît fizic. Și, invers, acea deosebită bogăție de iubire a femeilor introvertite nu este întotdeauna propria lor avuție, ci ele sînt adesea mai degrabă posedate de ea pînă în clipa în care, profitînd de o împrejurare favorabilă, vor manifesta brusc, spre uimirea partenerului lor, o neașteptată răceală. Viața afectivă a introvertitului este în genere latura lui slabă, aceea pe care nu se poate neapărat conta. El se iluzionează singur în această privință, iar alții se iluzionează și se deziluzionează în legătură cu el, dacă îi iau în calcul doar afectivitatea. Spiritul îi este mai sigur, căci este mai adaptat. Natura afectivității sale este prea nedomolită.

b) Femeia extravertită (The Less Impassioned Woman)

240. Trecem acum la descrierea a ceea ce Jordan numește „less impassioned woman". Trebuie și aici să elimin tot ceea ce el a amestecat *in puncto* activitate, amestec care nu face decît să tulbure identificarea caracterului tipic. De aceea, atunci cînd autorul vorbește de o anumită rapiditate a extravertitei, nu trebuie să înțelegem prin aceasta elementul energic, activ, ci doar mobilitatea proceselor active.

241. Despre femeia extravertită, Jordan afirmă că este caracterizată de o anume rapiditate și de un anume oportunism, mai degrabă decît de statornicie și consecvență. Viața ei este de regulă plină de nenumărate mărunțișuri. Ea îl depășește chiar pe Lordul Beaconsfield care declara că lucrurile neînsemnate nu sînt prea neînsemnate, iar cele însemnate nu sînt prea însemnate. Se interesează — la fel cum a făcut bunica ei și cum vor

face şi nepoţii ei — de înrăutăţirea generală a oamenilor şi a lucrurilor. Este convinsă că nimic nu izbuteşte fără intervenţia ei. Adesea e foarte utilă în mişcări sociale. Risipă de energie în treburi casnice, care sînt pentru multe dintre ele scopul exclusiv al vieţii. Adesea, lipsită de idei, de pasiuni, de calm şi de greşeli. Dezvoltarea afectivă i se încheie timpuriu. La optsprezece ani este tot atît de înţeleaptă ca la patruzeci şi opt. Orizontul ei spiritual nu e nici adînc, nici larg, dar este limpede de la bun început, înzestrată, ajunge în posturi de conducere. în societate manifestă sentimente de bunăvoinţă, e generoasă, ospitalieră cu oricine. Judecă pe oricine, uitînd că şi ea însăşi va fi judecată. Este caritabilă. Nu are pasiuni puternice. Iubirea este pentru ea o chestiune de preferinţă, ura — doar aversiune, gelozia — doar vanitate rănită. Entuziasmul ei nu durează. Gustă frumuseţea poeziei, mai puţin patosul acesteia. Credinţa sau necredinţa sînt la ea mai degrabă depline decît puternice. Nu are convingeri propriu-zise, dar nici presimţiri rele. Nu crede, ci acceptă; nu e necredincioasă, ci nu ştie ce să creadă. Nu cercetează şi nu se îndoieşte. în lucruri importante se lasă în voia autorităţii, în cele mărunte trage concluzii pripite. în propria ei lume mică toate sînt aşa cum nu trebuie să fie, în lumea mare, toate sînt în ordine. Se opune instinctiv la transpunerea concluziilor raţionale în practică.

242. Acasă arată un cu totul alt caracter decît în societate. Căsătorii încheie în bună parte din vanitate, din plăcerea schimbării, din supunerea faţă de tradiţie, din dorinţa de a-şi întemeia viaţa pe o „bază solidă" sau de a obţine o sferă de influenţă mai mare. Dacă bărbatul ei aparţine tipului „impassioned", el îşi iubeşte copiii mai mult decît o iubeşte pe ea. în cercul ei domestic se petrec tot felul de lucruri neplăcute. Aici se lansează în învinuiri lipsite de sens. Imposibil de prevăzut „cînd va ieşi soarele". Nu se observă pe sine şi nu se critică. Dacă i se reproşează faptul că îi judecă şi îi mustră continuu pe cei din jur, este uimită, se simte jignită şi declară că nu vrea decît binele, „dar că există oameni care nu ştiu ce este bine pentru ei". Modul în care ar vrea să facă bine familiei ei este cu totul diferit de felul în care ţine să-i ajute pe ceilalţi. Gospodăria trebuie să arate întot-

deauna astfel incit să poată fi văzută de oricine. Societatea trebuie să fie sprijinită şi stimulată. Asupra claselor de sus vrea să facă impresie, pe cele de jos să le ţină sub ordine. Propria-i casă îi este iarnă, societatea — vară. Transformarea începe în clipa în care primeşte vizite.

243. Nici un fel de înclinare către asceză — respectabilitatea ei nu i-o cere. Iubire de schimbare, de mişcare, de recreare. E în stare să înceapă ziua la biserică şi să o încheie la o operă comică. Relaţiile sociale constituie pentru ea o delectare. în ele îşi află totul, munca şi fericirea. Crede în societate şi societatea crede în ea. Sentimentele ei sînt prea puţin influenţate de prejudecăţi; din obişnuinţă se comportă „respectabil". Imită cu plăcere şi alege în acest scop cele mai bune modele, fără să-şi dea însă seama. Cărţile pe care le citeşte trebuie să conţină viaţă şi personaje în acţiune.[5]

244. Acest bine cunoscut tip feminin, numit de Jordan „less impassioned", este fără îndoială extravertit, ceea ce se vede din întregul comportament, denumit extravertit tocmai din pricina felului său de manifestare. Modul de a judeca neîntrerupt, fără suportul unei reflecţii reale, nu este altceva decît extravertirea unei impresii fugitive care nu are nimic de a face cu un gînd adevărat. îmi amintesc de un aforism plin de spirit pe care I-am citit undeva. „A gîndi e atît de greu încît cei mai mulţi *judecă."* A reflecta cere mai cu seamă timp, motiv pentru care cel care reflectează nu mai are prilejul să-şi exprime neîntrerupt judecata. Incoerenţa şi inconsecvenţa judecăţii, dependenţa ei de tradiţie şi de autoritate arată lipsa unei reflecţii autonome, tot aşa, lipsa de autocritică şi de autonomie a opiniei probează o funcţionare defectuoasă a judecăţii. Lipsa vieţii spirituale interioare se manifestă mult mai desluşit la acest tip decît prezenţa ei la tipul introvertit din descripţia de mai sus. Potrivit acestei descripţii, am fi înclinaţi să conchidem că afectivitatea are un cusur tot atît de mare sau şi mai mare, fiind vădit superficială, plată, aproape inautentică, fiindcă intenţia care i se asociază întotdeauna sau care poate fi descoperită în spatele ei face ca ten-

5 *Loc. cit.,* pp. 9 ş. urm.

dința afectivă să fie aproape lipsită de orice valoare. Cred încă că autorul subestimează lucrurile în acest caz, tot așa cum le supraestimase în cazul precedent. în ciuda faptului că ocazional i se recunosc calități pozitive, tipul este totuși în ansamblu minimalizat.

245. Funcționează aici, cred, o anume prejudecată a autorului. E suficient de cele mai multe ori să facem experiențe neplăcute cu unul sau mai mulți reprezentanți ai unui tip sau ai altuia, spre a pierde mai apoi interesul pentru toate cazurile asemănătoare. Nu trebuie uitat că după cum bunul-simț al femeii introvertite se bazează pe adaptarea exactă a conținuturi lor ei spirituale la gîndirea general valabilă, afectivitatea femeii extravertite posedă o anume mobilitate și profunzime scăzută datorită adaptării ei la viața generală a societății umane. E vorba în acest caz de o afectivitate socialmente diferențiată a cărei valabilitate generală nu poate fi contestată și care se detașează avantajos chiar de caracterul greoi, tenace și pasionat al afectului introvertit. Afectivitatea diferențiată a suprimat haoticul din patos, devenind o funcție de adaptare disponibilă, în paguba, în orice caz, a vieții spirituale interioare care strălucește prin absență. Ea există însă nu mai puțin în inconștient, într-o formă corespunzătoare pasiunii introvertite, anume într-o stare de nedezvoltare, caracterizată de infantilism și arhaism. Spiritul nedezvoltat din inconștient conferă tendinței afective conținuturi și motive secrete care lasă o impresie defavorabilă observatorului dotat cu spirit critic, dar care trec nebăgate în seamă de către cel fără spirit critic. Impresia puțin îmbucurătoare pe care o produce asupra spectatorului perceperea motivelor egoiste, rău disimulate, face să se uite prea lesne realitatea și utilitatea adaptată a aspirațiilor manifestate. Dacă nu ar exista aspecte diferențiate, ar dispărea din viață tot ceea ce este ușor, neangajant, moderat, inofensiv, superficial. Ne-am sufoca într-un patos neîntrerupt sau în abisul pasiunii refulate. Dacă funcția socială a introvertitului este percepută în principal de individ, extravertitul stimulează viața societății care are, și ea, drept la existență. Extravertirea de aceea este necesară, pentru că aruncă în primul rînd o punte către celălalt.

246. Exprimarea afectului acționează după cum se știe sugestiv, în vreme ce spiritualul își poate desfășura eficiența doar mediat, în urma unei transpuneri penibile. Afectele necesare funcției sociale nu trebuie să fie deloc adînci, altminteri stîrnesc pasiuni la ceilalți. Pasiunea însă tulbură viața și prosperitatea societății. Tot așa, nici spiritul diferențiat și adaptat al introvertitului nu este adînc, ci mai degrabă extensiv, nu tulbură și nu incită, ci acționează rezonabil și calm. Dar după cum introvertitul devine supărător prin vehemența pasiunii sale, extravertitul devine incitant prin gîndurile și sentimentele sale semiconștiente pe care, incoerent și fără legătură, le aplică adesea semenilor săi sub forma unor judecăți necruțătoare lipsite de tact. Reunind toate judecățile de acest fel și încercînd să construim sintetic pe baza lor o psihologie, ajungem mai întîi la o concepție fundamentală absolut animalică nicidecum mai prejos, în ce privește sălbăticia dezolantă, brutalitatea și prostia, decît afectivitatea criminală a introvertitului. Nu pot de-aceea să fiu de acord cu afirmația lui Jordan potrivit căreia caracterele cele mai rele se află printre naturile pasionate introvertite. Printre cele extravertite există tot atîta răutate și tot atît de temeinică. Acolo unde pasiunea introvertită se exprimă prin fapte brutale, trivialitatea gîndirii și simțirii extravertite inconștiente săvîrșește infamii la adresa sufletului victimei. Nu știu ce este mai rău. Dezavantajul în primul caz vine din aceea că fapta este vizibilă, în vreme ce mentalitatea trivială în ultimul caz se ascunde în spatele unui văl de comportament acceptabil. Aș vrea să subliniez solicitudinea socială a acestui tip, participarea lui activă la bunăstarea semenilor săi, ca și tendința marcată de a face altora bucurii. Această calitate, introvertitul o are de cele mai multe ori doar în fantezie.

247. Afectele diferențiate au mai departe avantajul grației, al formei frumoase. Ele răspîndesc o atmosferă estetică binefăcătoare. Există uimitor de mulți extravertiți care se îndeletnicesc cu artele (de cele mai multe ori cu muzica), nu atît pentru că sînt dotați, ci pentru că astfel pot sluji societatea. Chiar și mania de a critica nu are întotdeauna caracter neplăcut sau lipsit de valoare. Foarte adesea se limitează la o tendință educativă adap-

tată care produce efecte benefice. Tot la fel, judecata nu este întotdeauna rău intenționată, ci mai degrabă contribuie la reprimarea extravaganțelor și a excrescențelor păgubitoare care nu sînt defel favorabile vieții și bunăstării societății. Ar fi, în genere, nejustificat să se afirme că unul din tipuri este în anume privință superior celuilalt. Tipurile se completează reciproc și diferența dintre ele dă măsura tensiunii de care atît individul, cît și societatea au nevoie pentru a subzista.

c) Bărbatul extravertit (The Less Impassioned Man)

248. Despre bărbatul extravertit, Jordan afirmă: imprevizibil și indecis în atitudine, înclinare către dispoziție capricioasă, agitație, nemulțumire și criticism, judecă orice și pe toate la un loc în mod depreciator și este întotdeauna mulțumit de sine. Deși judecata îi este adesea falsă iar proiectele îi eșuează, are nemăsurată încredere în ele. Așa cum spune Sydney Smith despre un celebru om politic din timpul său: era gata în fiece clipă să preia comanda flotei din Canalul Mînecii sau să amputeze un picior. Bărbatul extravertit are o formulă precisă pentru tot ce i se întîmplă: fie că lucrul nu este adevărat, fie că este cunoscut de multă vreme. Pe firmamentul său nu este loc pentru doi sori. Dacă însă mai apare unul, atunci el însuși se consideră martir.

249. Este precoce. îi place să administreze, iar în societate este adesea extrem de util. Dacă funcționează într-o comisie de binefacere se interesează de alegerea spălătoresei și, în egală măsură, de aceea a președintelui. Se dăruiește cu toate forțele societății, căreia i se înfățișează ca înzestrat cu încredere în sine și perseverență. Este dispus întotdeauna să facă experiențe, căci experiențele îl ajută. Preferă să fie președintele *cunoscut* al unei comisii alcătuite din trei membri decît binefăcătorul *necunoscut* al unui întreg popor. înzestrarea mai mică nu-i micșorează defel importanța. E activ? Crede că e energic. E palavragiu? Crede că are talent oratoric.

250. Se întîmplă rareori să producă idei noi sau să deschidă drumuri noi, dar e întotdeauna gata să urmeze, să înțeleagă, să aplice și să execute. Este înclinat să împărtășească convingerile religioase și politice existente și unanim acceptate. în anumite

împrejurări e dispus totuşi să-şi admire cutezanţa ideilor eretice. Nu rareori însă idealul său este atît de înalt şi de puternic încît nimic nu îl poate împiedica să-şi formeze o concepţie largă şi corectă despre viaţă. Caracteristicile vieţii sale sînt de cele mai multe ori moralitatea, veracitatea şi principiile ideale, dar uneori plăcerea de a obţine efecte imediate îi creează dificultăţi.

251. Dacă, aflîndu-se întîmplător într-o adunare publică, nu va avea nimic de făcut, respectiv de propus, de apărat, de solicitat sau de contrazis, atunci se va scula în picioare şi va cere cel puţin să se închidă o fereastră, ca să nu fie curent, sau mai degrabă să se deschidă una, ca să intre mai mult aer. Căci el are deopotrivă nevoie de aer şi de atenţia celorlalţi. E întotdeauna înclinat să facă ceea ce nimeni nu i-a cerut, convins fiind că oamenii îl văd aşa cum vrea el să fie văzut, anume ca pe cineva care nu doarme, reflectînd la binele semenilor săi. Şi-i îndatorează pe ceilalţi şi drept urmare nu rămîne nerăsplătit. Este capabil să emoţioneze prin discursul său, fără a fi el însuşi emoţionat. Descoperă repede dorinţele şi opiniile celorlalţi. Atrage atenţia asupra primejdiilor ce ameninţă, organizează şi negociază abil cu adversarii. Are întotdeauna proiecte şi vădeşte o senzaţională hărnicie. De cîte ori este posibil, societatea trebuie impresionată în chip plăcut sau, cînd nu este posibil, cel puţin uimită, sau dacă nici aşa ceva nu merge, atunci măcar speriată sau zguduită. El este un salvator de profesie; şi nu îi este neplăcut să fie recunoscut ca atare. Prin noi înşine, noi nu putem face nimic bun — dar putem crede în el, visa despre el, mulţumi Domnului pentru că ni I-a dat şi îl putem ruga să ne vorbească.

252. E nefericit în odihnă şi nu ştie să se odihnească aşa cum trebuie. După o zi plină de muncă, trebuie să petreacă o seară incitantă la teatru, la concert, în biserică, în bazar, la club sau la toate împreună. Dacă a lipsit la o adunare, o va tulbura cel puţin printr-o telegramă ostentativă de scuze.[6]

253. Şi această descriere ne îngăduie să recunoaştem tipul. Dar aproape mai mult decît în cazul descripţiei femeii extravertite, apare şi aici, în ciuda unor observaţii favorabile, elementele

6 *Loc. cit.,* pp. 22 ş. urm.

unei devalorizări caricaturizante. Ceea ce se explică în parte prin faptul că această metodă descriptivă nu poate să dea seama în genere de caracterul extravertit, căci este imposibil să se pună în lumină, prin mijloace intelectuale, valoarea specifică a extravertitului; ceea ce în cazul introvertitului este cu mult mai ușor, deoarece raționalitatea și motivația conștientă a acestui tip se pot exprima prin mijloace intelectuale, la fel ca și realitatea pasiunii sale și a faptelor ce decurg din ea. La extravertit, în schimb, accentul principal cade pe relația cu obiectul. Doar viața însăși pare să dea extravertitului dreptul pe care nu i-l poate conferi critica intelectuală. Doar viața îi pune în evidență și recunoaște valoarea. Se poate constata, ce-i drept, că extravertitul este socialmente util, că își poate dobîndi mari merite în ce privește progresul societății umane etc. Dar analiza mijloacelor și a motivației sale va da întotdeauna un rezultat negativ, căci valoarea principală a extravertitului nu se află în el însuși, ci în relațiile reciproce pe care le întreține cu obiectul.

254. Critica intelectuală nu poate să nu procedeze analitic și să nu facă deplină lumină în cazul observat prin referire la motivațiile și intențiile acestuia. Pentru psihologia extravertitului rezultă însă o imagine de-a dreptul deformată, iar cine își imaginează a fi găsit, pe baza unei astfel de descrieri, atitudinea potrivită pe care trebuie să o ia față de un extravertit, constată cu uimire că personalitatea reală desfide descripția. O interpretare atît de unilaterală împiedică adaptarea la atitudinea extravertită. Pentru a da seama de ea, trebuie eliminată orice reflecție în ce o privește, tot așa după cum și extravertitul se adaptează corect introvertitului doar dacă este în stare să ia ca atare conținuturile spirituale ale acestuia, făcînd abstracție de posibila lor aplicare practică. Analiza intelectuală nu poate face altceva decît să atribuie extravertitului tot felul de gînduri ascunse, colaterale, de intenții și altele de același gen, care în realitate nu există, afară doar de reflexul palid al unor aspecte ascunse în inconștient. Este într-adevăr așa: extravertitul, dacă nu are nimic de spus, cere să se închidă sau să se deschidă fereastra. Or, cine observă acest lucru? Cine este izbit de el? Doar acela care încearcă să-și dea seama de motivele și intențiile posibile ale unui

astfel de act, deci acela care reflectează, analizează, reconstruiește, în timp ce pentru toți ceilalți acest zgomot mărunt se pierde în larma generală a vieții, fără ca ei să găsească prilejul de a vedea în el un lucru sau altul. Or, psihologia extravertitului se manifestă tocmai în acest fel: ea ține de evenimentele vieții omenești curente și nu semnifică nici mai mult, nici mai puțin. Doar acela care reflectează vede mai departe și vede greșit — în ce privește viața —, dar vede corect în ce privește aspectul ideilor ascunse în inconștient. El nu vede omul pozitiv, ci doar *umbra* lui. Iar umbra justifică o judecată în defavoarea omului pozitiv conștient. Cred că ar fi bine, spre a înlesni înțelegerea, să separăm pe om de umbra lui, de inconștient, altminteri discuția riscă o confuzie conceptuală fără pereche. Percepem la altul multe lucruri ce nu țin de psihologia sa conștientă, ci vin din inconștient, și ne lăsăm induși în eroarea de a-i atribui, ca unui eu conștient, calitatea observată. Viața și destinul procedează întocmai, dar psihologul care, pe de o parte, țintește la cunoașterea structurii psihicului, pe de alta, la realizarea unei înțelegeri mai bune între oameni, nu ar trebui să procedeze tot la fel, ci să-i separe net pe omul conștient de cel inconștient, căci claritatea și înțelegerea nu se obțin niciodată prin reducerea la aspectele de fundal, la lumini auxiliare și sferturi de ton, ci prin asimilarea punctelor de vedere conștiente.

d) Bărbatul introvertit

255. Despre caracterul bărbatului introvertit (The More Impassioned And Reflective Man), Jordan afirmă: plăcerile sale nu se schimbă de la oră la oră, iubirea sa de plăcere este de natură genuină, el nu caută plăcerea din simplă agitație. Dacă ocupă o funcție publică, aceasta este în virtutea unei aptitudini anume sau a unei idei pe care dorește să o realizeze. O dată ce și-a încheiat munca, se retrage bucuros; știe să-i aprecieze pe ceilalți și preferă să vadă un lucru prosperînd în mîna altuia decît ruinîndu-se într-a sa proprie. El supraevaluează ușor meritele colaboratorilor săi. Nu insultă și nu poate căpăta vreodată deprinderea de a insulta. Se dezvoltă încet, este șovăitor, nu aparține conducătorilor de religii, nu posedă niciodată atîta siguranță

de sine încît să știe cu exactitate ce este o greșeală pentru care ar trebui să-și ardă semenul pe rug. Deși nu e lipsit de curaj, nu are atîta încredere în adevărul său infailibil încît să se lase ucis pentru el. înzestrat cu aptitudini importante, este împins în prim-plan de cei în mijlocul cărora trăiește, în timp ce tipul extravertit se pune singur în vedetă.[7]

256. Este semnificativ faptul că la capitolul bărbatului introvertit de care este vorba aici, autorul nu spune efectiv nimic mai mult decît ceea ce rezultă din extrasul pe care I-am prezentat. Lipsește mai ales descrierea pasiunii, pentru care tipul este denumit „impassioned". Se cuvine, firește, să fim prudenți în ipoteze diagnosticante, dar acest caz pare să invite la presupunerea după care capitolul despre bărbatul introvertit este atît de lacunar din motive subiective. După descrierea pe cit de minuțioasă, pe atît de nedreaptă a tipului extravertit, ne-am fi așteptat ca și prezentarea tipului introvertit să fie la fel de temeinică. De ce nu este așa?

257. Să presupunem că Jordan însuși a fost un introvertit; în acest caz este de înțeles că el nu a ținut să ofere o descriere asemănătoare aceleia pe care a făcut-o, cu necruțătoare ascuțime, tipului opus. Nu aș spune că din lipsă de obiectivitate, ci din lipsa de cunoaștere a propriei umbre. Introvertitul este în imposibilitate de a ști sau de a-și imagina cum apare el tipului extravertit, decît doar dacă l-ar determina pe acesta să-i spună dinainte, cu riscul de a trebui mai apoi să-i provoace la duel. Căci după cum extravertitul nu este înclinat să accepte descrierea de mai sus ca o imagine binevoitoare și exactă a caracterului său, tot astfel nici introvertitul nu este dispus să accepte caracterizarea pe care i-o face un observator și critic extravertit. Și care ar fi, și ea, la fel de devalorizantă. Căci, după cum introvertitul încearcă să-i înțeleagă pe extravertit și nimerește cu totul alături, tot astfel extravertitul încearcă să înțeleagă viața interioară spirituală a celuilalt din unghiul de vedere al vieții exterioare și nimerește tot atît de mult pe alături. Introvertitul face întotdeauna greșeala de a voi să deducă acțiunea din psihologia

7 *Loc. cit.,* pp. 35 ș. urm.

subiectivă a extravertitului, extravertitul însă nu poate înțelege viața spirituală interioară decît ca o consecință a unor împrejurări exterioare. O suită de idei abstracte a căror relație cu obiectul nu este vizibilă probabil că îi apare extravertitului ca un fel de himeră. Și, într-adevăr, fanteziile introvertite nu sînt adesea decît așa ceva. Oricum, despre bărbatul introvertit ar fi multe de spus și i s-ar putea trasa un contur la fel de nefavorabil ca și acela care se desprinde din capitolul despre insul extravertit al lui Jordan.

258. Importantă mi se pare observația lui Jordan potrivit căreia plăcerea introvertitului este de „natură genuină". Pare a fi în genere o particularitate a sentimentului introvertit faptul că el este genuin, că este, deoarece există din el însuși, deoarece își trage rădăcinile din natura profundă a omului, deoarece se înalță cumva din sine însuși ca propriul său scop; nu se află în slujba nici unui alt scop, nu se împrumută nici unuia și se mulțumește să se realizeze pe sine. Acest lucru ține de spontaneitatea fenomenului arhaic și natural care nu s-a înclinat încă în fața intențiilor civilizației. Pe drept sau pe nedrept, oricum fără a ține seama de drept sau de nedrept, de oportunitate sau de inoportunitate, starea afectivă se manifestă, impunîndu-se subiectului, chiar împotriva voinței și a așteptărilor acestuia. Nu este nimic in ea care să ducă la concluzia că există motivații gîndite.

259. Nu mă voi referi aici și la alte capitole din cartea lui Jordan. El citează drept exemplu personalități istorice, prilej cu care iese la iveală o sumă de puncte de vedere eronate care se bazează pe greșeala mai sus amintită, pe care o face autorul introducînd criteriul activului și pe acela al pasivului și amestecîndu-le cu celelalte. El ajunge astfel să conchidă nu o dată că o personalitate activă poate fi atribuită și tipului lipsit de pasiune, și invers, că o natură pasionată ar trebui să fie mereu pasivă. Interpretarea mea încearcă să evite această eroare, eliminînd cu totul punctul de vedere al activității.

V

PROBLEMA TIPURILOR ÎN LITERATURĂ

Cari Spitteler, *Prometeu și Epimeteu*

1. Preliminarii la tipizarea lui Spitteler

260. Lui Jordan îi revine însă meritul de a fi oferit pentru prima oară (după știința mea!) o descriere caracterială relativ exactă a tipurilor emoționale.

261. Dacă pe lingă subiectele oferite poetului de complicațiile vieții active, problema tipurilor nu ar juca, și ea, un rol important, am avea aproape dovada inexistenței ei. Or, am văzut cum ea I-a pasionat în egală măsură atît pe poetul, cît și pe gînditorul Schiller. în capitolul de față ne vom ocupa de o creație poetică, bazată aproape exclusiv pe motivul tipurilor. Am în vedere lucrarea lui Cari Spitteler, *Prometheus und Epimetheus {Prometeu și Epimeteu),* apărută prima dată în 1881.

262. Nu aș vrea nicidecum să declar de la început că Prometeu îl reprezintă pe acela care gîndește anticipativ, pe introvertit, iar Epimeteu pe cel care acționează și gîndește succesiv, pe extravertit. E vorba în cazul acestui conflict între cele două personaje în primul rind de lupta care se dă în același individ, între linia de dezvoltare introvertită și cea extravertită pe care însă reprezentarea poetică a întrupat-o în două figuri autonome cu destine tipice.

263. Este de netăgăduit că Prometeu prezintă trăsăturile de caracter introvertite. El oferă imaginea unui introvertit fidel sufletului și lumii sale interioare. își exprimă exact caracterul în cuvintele pe care le adresează îngerului[1]: „Nu mi se cuvine mie să judec fața sufletului meu, căci, iată, el îmi este domn și dumnezeu, în bucurie și în suferință, și tot ceea ce simt de el îmi este dăruit."

---

1 Cari Spitteler, *Prometheus und Epimetheus,* Jena, 1911, p. 9.

264. „Și de aceea voi să-mpart cu el și slava mea, iar de va fi nevoie, prea-bine, mă voi lipsi de ea."

265. Prometeu se dăruiește astfel bunului-plac al sufletului său, adică funcției de relație cu lumea interioară. De aceea și sufletul are un caracter tainic, metafizic, din pricina relației cu inconștientul. Prometeu îi conferă semnificație absolută de domn și de conducător, în același mod necondiționat în care Epimeteu se lasă în voia lumii. Prometeu își jertfește eul individual sufletului, relației cu inconștientul ca lăcaș matricial de imagini și semnificații, și își pierde astfel centrul, lăsînd să-i scape, în calitate de contrapondere, *persona* [2], relația cu obiectul exterior. Dăruindu-se sufletului său, Prometeu se situează în afara oricărei legături cu lumea înconjurătoare și pierde pe această cale corectivul indispensabil al realității exterioare. Pierderea este însă incompatibilă cu esența acestei lumi. De aceea lui Prometeu îi apare un înger, evident un reprezentant al stăpînirii universului; traducînd în limbaj psihologic, îngerul este imaginea proiectată a tendinței sale de a se adapta la realitate. Corespunzător, îngerul îi spune lui Prometeu:

266. „Și, iată, de nu te vei putea elibera de a sufletului tău nedreaptă fire, ţi se va spulbera răsplata mare a multor ani, și fericirea inimii și toate roadele spiritului tău cu felurite chipuri"; iar în alt loc: „Respins vei fi în ziua slavei, căci sufletu-ți de nici un dumnezeu nu știe, și nici o lege n-o cinstește și nici în cer, nici pe pămînt nimic nu are sfînt a lui trufie."[3]

267. Deoarece Prometeu se află exclusiv de partea sufletului, toate tendințele de adaptare la lumea exterioară sînt refulate și cad în inconștient. Ca urmare, atunci cînd sînt percepute, ele apar detașate de propria personalitate și sînt de aceea proiectate. Se naște astfel o anume contradicție prin faptul că și sufletul, de partea căruia s-a situat Prometeu și pe care el îl absoarbe integral în conștiință, apare proiectat. Fiind o funcție de relație, *ca persona,* sufletul este constituit cumva din două părți: una îi

---

2 Jung, ***Die Beziehungen zwischen dent Ich and dem Unbewugten (Gesammelte Werke,*** **VII).**

3 Spitteler, ***loc. cit.., p. 9.***

aparține individului, cealaltă obiectului relației, în acest caz inconștientului. înclinăm — dacă nu sîntem adepți ai filozofiei lui Hartmann — să atribuim inconștientului doar existența relativă a unui factor psihologic. Din rațiuni gnoseologice nu sîntem în situația de a face nici un fel de afirmație valabilă cu privire la o realitate obiectivă a fenomenului psihologic complex pe care îl numim inconștient, tot astfel după cum nu sîntem în măsură să facem nici o afirmație valabilă despre esența lucrurilor reale situate dincolo de capacitatea noastră psihologică. Din motive legate de experiență trebuie însă să spun că, în raport cu activitatea conștiinței noastre, conținuturile inconștientului revendică, datorită tenacității și persistenței lor, tot atîta realitate pe cit o au și lucrurile reale ale lumii din afară, chiar dacă atare pretenții apar cu totul neverosimile unei mentalități îndreptate precumpănitor spre exterior. Nu trebuie uitat că au existat dintotdeauna numeroși oameni pentru care conținuturile inconștientului au avut un grad mai mare de realitate decît lucrurile lumii exterioare. Mărturia istoriei de idei a umanității pledează în favoarea ambelor realități. Cercetarea aprofundată a psihicului uman pune, indiscutabil, în lumină faptul că ambele realități exercită asupra activității conștiente o influență la fel de intensă, în așa fel încît din punct de vedere psihologic și din motive pur empirice, avem dreptul de a trata conținuturile inconștientului ca fiind tot atît de *reale* ca și lucrurile lumii exterioare, chiar dacă cele două realități se contrazic și par a fi complet diferite în esența lor. Ar fi însă o pretenție cu totul nejustificată, dacă am vrea să supraordonăm una din realități celeilalte. Teozofia și spiritualismul reprezintă abuzuri de putere tot atît de mari ca și materialismul. Se cuvine deci să ne limităm la sfera capacității noastre psihologice. Din cauza realității lor specifice, conținuturile spirituale pot fi denumite obiecte în virtutea aceluiași drept care ne permite să denumim obiecte lucrurile exterioare. După cum *persona* ca relație este întotdeauna determinată și de obiectul exterior, motiv pentru care ea este ancorată tot atît de mult în el ca și în subiect, în același fel și sufletul, ca relație cu obiectul interior, este reprezentat de acesta; motiv pentru care sufletul este întotdeauna cumva distinct de subiect, fiind și per-

ceput ca atare. El îi apare lui Prometeu ca un *ce* totalmente diferit de eul său individual. Dacă un om se poate în întregime dărui lumii exterioare, înseamnă că pentru el lumea continuă să fie un obiect distinct de el însuși; tot astfel se comportă și lumea inconștientă a imaginilor, ca un obiect diferit de subiect, atunci cînd omul se lasă cu totul în voia ei.

268. După cum lumea inconștientă a imaginilor mitologice vorbește indirect, prin trăirea lucrurilor exterioare, celui care se abandonează cu totul lumii exterioare, tot astfel și aceasta din urmă, împreună cu exigențele ei, vorbește indirect celui care se lasă în voia sufletului, căci nimeni nu poate scăpa de cele două realități. Dacă se îndreaptă doar către exterior, insul trebuie să-și trăiască propriul mit, dacă se îndreaptă spre interior, trebuie să-și viseze viața exterioară, așa-zis reală. Iată cum se adresează Sufletul lui Prometeu:

269. „Sînt un dumnezeu al nelegiuirii ce te conduce pe căi lăturalnice și nebătute. Tu însă nu ai ascultat și toate după vorbele mele ți s-au împlinit, și din pricina mea ți-au răpit a numelui tău slavă și a vieții fericire."[4]

270. Prometeu refuză regatul oferit de înger, adică respinge adaptarea la condițiile date, pentru că, în schimb, i se cere sufletul, în timp ce subiectul, respectiv Prometeu, are o natură pur umană, sufletul este demonic, deoarece obiectul interior de care este legat ca relație, adică inconștientul suprapersonal, colectiv, se vede licărind prin el. Inconștientul, considerat ca fundalul istoric al psihicului, conține în formă concentrată întreaga serie de engrame care din timpuri imemoriale au determinat structura psihică de astăzi. Engramele nu sînt altceva decît urme funcționale care arată modul cel mai frecvent și mai intensiv în care psihicul uman a funcționat în medie. Engramele funcționale se înfățișează ca motive logice și ca imagini de felul acelora care apar fie identic, fie foarte asemănător, la toate popoarele și care pot fi ușor recunoscute și în conținuturile inconștiente ale omului modern. Este deci de înțeles faptul că în conținuturile inconștiente apar trăsături sau elemente absolut animalice alături

4 *Loc.cit.,* pp. 24 ș. urm.

de acele figuri sublime care I-au însoțit pe om dintotdeauna pe parcursul existenței sale. E vorba de o întreagă lume de imagini a cărei nemărginire nu stă cu nimic mai prejos față de aceea a lucrurilor reale. După cum, celui care se lasă cu totul în voia lumii exterioare aceasta i se înfățișează sub chipul unei făpturi apropiate, iubite, prin care el — în cazul în care destinul său îl va împinge să se abandoneze integral obiectului personal — va face experiența ambiguității lumii și a propriei ființe, tot astfel pe celălalt îl întîmpină personificarea demonică a inconștientului care incorporează totalitatea, extrema contradicție și ambiguitate a imaginilor lumii. Acestea sînt fenomene limită care depășesc măsura normală și de aceea media normală ignoră aceste enigme pline de cruzime. Ele nu există pentru ea. Doar puțini sînt aceia care ajung la marginea lumii, acolo de unde începe imaginea reflectată a ei. Pentru insul care se situează la mijloc, sufletul nu are caracter nici dubios, nici demonic, ci uman, tot așa după cum nici felul de a fi al semenilor săi nu i-a apărut vreodată îndoielnic. Doar abandonul total în fața uneia sau alteia dintre lumi naște ambiguitatea sufletului. Intuiția lui Spitteler a sesizat acea imagine a sufletului la care o natură candidă ar fi putut cel mult să viseze.

271. Citim la el: „Și în vreme ce el se zbătea astfel în impetuozitatea zelului său, o tresărire ciudată juca în jurul gurii și pe chipul ei*, iar pleoapele îi seînteiau neîncetat și îi clipeau înfrigurat. Și dincolo de genele moi și fine ceva pîndea, amenința, se furișa *asemenea focului* ce în ascuns străbate cu viclenie casa și *asemenea tigrului* care unduiește pe sub tufișuri iar din frunzișurile întunecate fulgeră intermitent corpul său galben pătat."[5]

272. Linia vieții pe care și-o alege Prometeu este deci indiscutabil una introvertită. El jertfește prezentul și relația sa cu prezentul pentru a crea, gîndind anticipativ, un viitor îndepărtat.

273. Cu totul altfel este Epimeteu: el recunoaște că năzuința sa se îndreaptă către lume și către ceea ce e valabil pentru lume. De aceea el spune îngerului: „Dar acum eu jinduiesc spre adevăr și, iată, sufletul meu se află-n mîna ta și dacă-ți place, dăru-

* E vorba de personajul Suflet; în germană substantivul e feminin (n.r.).

5 *Loc. cit.,* p. 25.

iește-mi o conștiință să mă-nvețe «Heit» și «Keit»* și orice **lucru drept." Epimeteu nu poate** rezista ispitei **de** a-și **împlini propriul** destin și de a se supune punctului de vedere „lipsit de suflet". Această legătură cu lumea este de îndată răsplătită:

274. „Și, iată, ridicîndu-se, Epimeteu și-a simțit statura mai înaltă și curajul mai dîrz și întreaga făptură îi era unită și întreaga ființă îi era sănătoasă, respirînd o bunăstare viguroasă. Și se-ntoarse deci cu pas sigur, străbătînd valea, pe drum neocolit asemenea celui care nu se teme de nimeni, cu privirea deschisă ca cel însuflețit de amintirea propriei fapte drepte."[6]

275. După cum spune Prometeu, el și-a „vîndut sufletul liber pentru «Heit» și «Keit»". Și-a pierdut sufletul în favoarea fratelui său. El a mers pe urmele extravertirii sale și deoarece aceasta s-a orientat după obiectul exterior, Epimeteu s-a absorbit în dorințele și așteptările lumii, mai întîi aparent în avantajul său considerabil. El a devenit un extravertit, după ce mai înainte trăise ani de zile în singurătate, ca *fals extravertit,* imitîndu-și fratele introvertit. O atare involuntară „simulation dans le caractère" (Paulhan) apare nu rareori. Evoluția lui către un extravertit autentic reprezintă de aceea un progres în direcția „adevărului" și merită recompensa care îi este acordată.

276. în timp ce Prometeu este împiedicat de exigențele tiranice ale sufletului său să stabilească orice fel de relație cu obiectul exterior și este constrins să aducă în slujirea sufletului cele mai crude jertfe, Epimeteu este mai întîi eficient apărat de primejdia ce îl amenință pe extravertit de a se pierde cu totul în obiectul exterior. Această protecție constă în conștiința întemeiată pe „noțiunile corecte", transmise prin tradiție, deci pe acel tezaur de nedisprețuit al înțelepciunii vieții de care opinia pu-

* Referință posibilă la sufixele *-heit* și *-keit,* cu ajutorul cărora sînt derivate în germană, mai cu seamă din adjective, substantivele abstracte corespunzătoare (denumind stări, calități, condiții etc). Pasajul ar putea fi deci o aluzie la ideea de regulă, de ordine. De avut în vedere — și nu în ultimul rind — un eventual joc de cuvinte de tip disociativ: *heit* și *keit* sînt constituenții cuvîntului *Heiterkeit* — voioșie, seninătate *(n. t.).*

6 *Loc. cit.,* pp. 10 ș. urm.

blică se slujește la fel ca judecătorul de codul penal. în felul acesta, lui Epimeteu i se fixează acea limită care îl împiedică să se abandoneze obiectului în aceeași măsură în care Prometeu se abandonează sufletului. Conștiința substituită sufletului îi interzice acest lucru. întorcînd spatele lumii oamenilor și conștiinței ei codificate, Prometeu cade pradă sufletului, stăpînului crud, și bunului-plac aparent al acestuia, plătind cu nesfîrșită suferință faptul de a fi nesocotit lumea. Limitarea înțeleaptă pe care o conștiință ireproșabilă i-o impune lui Epimeteu îi leagă însă acestuia ochii într-atît, încît îl face să-și trăiască orb mitul, avînd perpetuu sentimentul că procedează bine, căci este mereu în acord cu așteptările generale și este mereu încununat de succes, împlinind dorințele tuturor. Așa se dorește să fie regele, și așa îl reprezintă Epimeteu pînă la sfîrșitul său lipsit de glorie, însoțit fiind pînă atunci de aplauzele mulțimii ce îl fac să-și simtă spatele puternic. încrederea de sine, lipsa spiritului autocritic, credința nestrămutată în valoarea lui obștesc acceptată, lipsa de îndoială în propria „faptă dreaptă" și conștiința împăcată care îl definesc ne îngăduie să recunoaștem ușor caracterul descris de Jordan. A se compara vizita lui Epimeteu la Prometeu bolnav, cind regele Epimeteu vrea să-și vindece fratele în suferință: „Și după ce au săvîrșit toate acestea, regele înainta, sprijinindu-se pe doi prieteni, unul de-a dreapta, celălalt de-a stînga, salută și rosti aceste cuvinte, însoțite de gînduri bine intenționate:

277. «Din inimă îmi pare rău de tine, Prometeu, iubite frate! Dară să prinzi curaj, căci, iată, o unsoare am aici, în orice suferință încercată și care miraculos tămăduiește de arșiță și friguri deopotrivă, și deci spre ușurare, ca și spre pedepsire, tu poți s-o folosești.»

278. Și vorbind astfel, luă o vergea, de ea legă unsoarea strîns și cu *mișcări solemne* îi întinse totul, precaut. Dară Prometeu, de cum simți mirosul și privi unsoarea, cu silă își întoarse capul. Regele atunci glasul și-i schimbă, să strige se porni și să prezică, aprins de zel:

279. «De mai mare pedeapsă tu cu adevărat duci lipsă, căci nu ți-e de folos a sorții tale de pînă-acuma învățătură.»

280. Și rostind aceste vorbe, din **haină** scoase **o oglindă și toate lucrurile dintr-un început îi** desluși **și deveni limbut și** greșelile lui toate le știu."[7]

281. Această scenă ilustrează perfect cuvintele lui Jordan: „Society must be pleased if possible; if it will not be pleased, it must be astonished; if it will neither be pleased nor astonished, it must be pestered and shocked".[8] întîlnim în scena citată un climat aproape asemănător. în Orient un om bogat își face cunoscută demnitatea prin aceea că nu apare în public decît sprijinit de doi sclavi. Epimeteu se folosește de această poză pentru a face impresie. De binefacere, se cuvin pe loc legate admonestarea și moralizarea. Iar dacă nici acestea nu prind, celălalt trebuie cel puțin înfricoșat cu imaginea propriei sale josnicii. Căci totul se reduce la a produce impresie. O locuțiune americană ne spune că în America au succes două feluri de oameni: aceia care știu ceva și aceia care se prefac cu abilitate că știu. Adică, aparența are uneori tot atît de mult succes ca prestația reală. Extravertitul de acest fel lucrează precumpănitor cu *aparența.* Introvertitul vrea s-o *străpungă* și *abuzează* în acest scop de munca sa. Dacă îi unim pe Prometeu și pe Epimeteu într-o singură persoană, obținem un om care în afară este Epimeteu și înăuntru Prometeu, ceea ce face ca ambele tendințe să se irite reciproc și fiecare să încerce să atragă eul definitiv de partea sa.

2. Comparajie între Prometeul lui Spitteler și acela al lui Goethe

282. Nu este lipsit de interes să se compare acest mod de a-i concepe pe Prometeu cu descripția pe care i-o face acestuia Goethe. Cred că am suficiente motive să presupun că Goethe aparține mai degrabă tipului extravertit decît celui introvertit că-

7 *Loc. cit.,* pp. 120 ș. urm.

8 Jordan, *loc. cit.,* p. 31: „Dacă este pasibil, societatea trebuie să fie satisfăcută; dacă nu poate fi satisfăcută, trebuie uimită; dacă nu poate fi nici satisfăcută, nici uimită, trebuie să fie iritată și zguduită."

ruia i-1 atribui pe Spitteler. O dovadă completă în sprijinul acestei presupuneri ar putea **s-o aducă** doar **cercetarea și analiza** întinsă și atentă a biografiei lui Goethe. Ipoteza mea se sprijină pe o sumă de impresii pe care nu le iau în discuție ca fiind insuficient de probante.

283. Nu este nevoie ca atitudinea introvertită să coincidă în mod necesar cu figura lui Prometeu, respectiv figura tradițională a acestuia poate fi și altminteri interpretată. De pildă, o versiune diferită oferă Platon în *Protagoras,* unde cel care distribuie forțele vieții făpturilor tocmai plămădite din lut și foc de către zei nu este Prometeu, ci Epimeteu. Aici, ca și în mit, Prometeu este în principal (în acord tocmai cu gustul antic) cel iscusit în viclenie și inventivitate. La Goethe, găsim două versiuni. în fragmentul dramatic din 1773, Prometeu este înfruntătorul, creatorul și plămăditorul sigur pe sine, asemenea zeilor și disprețuindu-i pe zei. Sufletul său este Minerva, fiica lui Zeus. Raportul dintre Prometeu și Minerva prezintă multe asemănări cu acela dintre Prometeu și Suflet la Spitteler. Astfel, Prometeu se adresează Minervei:

„De la-nceput cuvîntul tău
Mi-a fost a cerului lumină!
De parcă sufletu-mi cu sine-ar fi vorbit
Și sieși s-ar fi dezvăluit,
Și armonii congeniale
în el din sine-ar fi vibrat:
Iată ce-au fost vorbele tale.
Așa că eu nu eram eu,
Și cind gîndeam că eu vorbesc
Vorbea o zeitate,
Iar cind ziceam că zei vorbesc
Eu însumi doar vorbeam.
Asta-i cu **tine** și cu mine,
Iți aparține din străfund
Iubirea-mi pentru totdeauna!"

Și mai departe:

„Așa cum dulcele amurg

Al soarelui ce-apune
Se înfiripă înspre slăvi
Din Caucazu-n neguri,
Cu liniște învăluindu-mi sufletul,
Păstrîndu-mi-o vie și-n clipe de restriște,
Așa sporitu-mi-au puterile,
Sorbind din ceru-ți aer, cîte-o gură."[9]

284. Și la Goethe, Prometeu depinde de sufletul său. Privință în care asemănarea cu Prometeul lui Spitteler este considerabilă. Așa, de pildă, acesta se adresează Sufletului: „Și dacă mi le-au răpit pe toate, rămîn peste măsură de bogat atîta timp cit tu îmi mai rămîi și mă numești «amicul meu» cu gura-ți dulce și lași să cadă asupra mea privirea chipului tău mîndru și plin de har."[10] în ciuda asemănării dintre cele două figuri și a relațiilor lor cu sufletul, există între ele și o substanțială deosebire: Prometeul lui Goethe este un creator, un plăsmuitor ale cărui figuri de argilă sînt însuflețite de Minerva. La Spitteler, el nu este creator, este pasiv, doar sufletul îi este creator, dar activitatea sa zămislitoare rămîne ascunsă și misterioasă. La plecare, Sufletul îi spune lui Prometeu: „Și-acuma eu de tine mă despart, căci, iată, o lucrare mare mă adastă, cerînd uriașă trudă și spre a o înfăptui de multă grabă e nevoie."[11] S-ar zice că la Spitteler sufletul asumă fapta creatoare prometeică, în vreme ce Prometeu însuși suferă doar chinul sufletului creator. La Goethe, Prometeu e activ, în primul rînd în direcție creatoare, înfruntîndu-i pe zei în temeiul tocmai al propriei puteri de creație:

„Cine m-a ajutat
împotriva trufiei Titanilor?
Cine m-a scăpat de la moarte,
De la robie?

9 Goethe, *Prometheus/fragment.* [Traducere de Mihai Isbășescu, în Goethe, *Opere,* 2. *Teatru* I, Editura Univers, București, 1986, pp. 197-198 *(n. t.)].*

10 Spitteler, toc. *cit.,* p. 25.

11 *Loc. cit.,* p. 28.

Nu tu săvîrșit-ai toate,
Inimă sfînt arzătoare?"[12]

285. în acest fragment Epimeteu este palid caracterizat; cu totul inferior lui Prometeu, el este avocatul sentimentului colectiv care nu vede în slujirea sufletului decît un fel de „îndărătnicie". El îi vorbește lui Prometeu după cum urmează:

„Ești singur doar!
Te îndîrjești plăcerea s-o ignori,
Cînd zeii, tu,
Ai tăi și lumea, cerul, toți
Din plin se simt a fi un tot."[13]

286. Indicațiile din acest fragment dramatic sînt prea sporadice pentru a putea să identificăm pe baza lor caracterul lui Epimeteu. în schimb, trăsăturile pe care Goethe i le conferă lui Prometeu prezintă o diferență tipică față de acelea ale personajului omolog al lui Spitteler. La Goethe, Prometeu plăsmuiește și acționează în lumea exterioară, așază în spațiu figuri modelate de el și însufletite de sufletul său, umple lumea de zămislirile puterii sale creatoare, fiind totodată învățătorul și educatorul oamenilor. La Spitteler, tot ce îl privește pe Prometeu merge în interior, se absoarbe în întunecimea adîncului sufletesc, tot așa după cum el însuși se resoarbe din lume, exilîndu-se din chiar patria sa restrînsă, spre a deveni cumva și mai invizibil. Potrivit principiului compensator al psihologiei noastre analitice, într-un astfel de caz, sufletul, adică personificarea inconștientului, trebuie să fie cu deosebire activ, pe cale de a pregăti o operă care deocamdată este însă invizibilă. în afară de pasajul citat mai există la Spitteler o descriere completă a acestui proces de echivalență scontabil. Anume în *Pandorazwischenspiel (Interludiul Pandora).*

12 Goethe, *op. cit.* [De fapt, aceste versuri figurează în oda *Prometheus* (probabil din 1774), care urma să deschidă ultima parte a poemului dramatic mai sus citat. Versiunea română ii aparține Măriei Banuș. Goethe, *Poezii și poeme,* Editura Tineretului, București, (1964), p. 87 — *n. t.].*

13 Goethe, *loc. cit.,* p. 213.

287. Pandora, această enigmatică figură a mitului prometeic, este **aici fiica zeilor; cu excepția unei singure relații foarte** profunde, ea este absolut independentă de Prometeu. Această versiune se sprijină pe istoria mitului, în care femeia intrată în relație cu Prometeu este fie Pandora, fie Atena. Prometeul mitic este legat sufletește de Pandora sau Atena, precum la Goethe. Spitteler însă operează o remarcabilă scindare, sugerată — ce-i drept — și de mitul istoric, în care Prometeu-Pandora s-a contaminat de analogia Hefaistos-Atena. Goethe privilegiază versiunea Prometeu-Atena. La Spitteler, în schimb, Prometeu este sustras sferei divine și primește un suflet propriu. Divinitatea sa și relația mitică arhetipală cu Pandora se păstrează ca o contrapartidă cosmică în spațiul celest și acționează pe cont propriu. Lucrurile care se petrec în lumea de dincolo sînt acelea care se desfășoară în spațiul de dincolo de conștiința noastră, adică în inconștient. Astfel încît *Interludiul Pandora* este o reprezentare a ceea ce se petrece în inconștient, în timpul suferințelor lui Prometeu. Dispărînd din lume și distrugînd ultima punte ce îl leagă de ea, Prometeu se cufundă în adîncul sinelui propriu, își este sieși unică vecinătate, unic obiect. El ajunge astfel „asemenea lui Dumnezeu", căci potrivit definiției, Dumnezeu este ființa care odihnește pretutindeni în sine și își este, în virtutea omniprezenței sale, întotdeauna și oriunde, propriul obiect. Evident, Prometeu nu se simte nicidecum asemenea lui Dumnezeu, ci doar extrem de nefericit. După scena în care Epimeteu vine și scuipă și el pe mizeria lui Prometeu, acțiunea se strămută în spațiul de dincolo, firește în momentul în care toate relațiile cu lumea ale lui Prometeu fuseseră refulate pînă la anulare. Acestea sînt momentele în care, potrivit experienței noastre, conținuturile inconștientului au cele mai mari șanse de a dobîndi autonomie și vivacitate pînă într-acolo încît să domine conștiința[14]. Starea lui Prometeu se oglindește în inconștient după cum urmează: „Și în zorii aceleiași zile întunecate, pe o pajiște tăcută și pustie, de

14 Cf. Jung, *Der Inhalt der Psychose (Gesammelte Werke,* III), *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke,* V]), *Die Bezieltungen zwischen dem leh und dem Unbewufiten (Gesammelte Werke,* VII).

deasupra tuturor lumilor, umbla Dumnezeu, creatorul a toată viața, parcurgînd cercul blestemat, potrivit cu firea stranie a bolii sale tainice și rele.

288. Căci din pricina bolii nu putea desăvîrși ocolul, nu îi era dată tihna pe cărarea tălpilor sale, ci trebuia în veci, cu același pas, în fiecare zi și an de an, să dea înconjur pajiștii tăcute, cu mersul greoi și capul plecat, cu fruntea încrețită și chipul schimonosit, cu ochiul încețoșat, privind fără răgaz spre mijlocul cercului.

289. Și în vreme ce își împlinea și azi ca-n fiecare zi destinul nemilos iar de mîhnire își pleca mai tare capul și își tîra de oboseală mai mult pasul, iar de vegherea rea a nopții, izvorul vieții secat părea să-i fie, iată, se ivi din noapte și din revărsat de zori Pandora, mezina lui, apropiindu-se cu pas șovăitor și cuviincios de locul sfint, și se-așează apoi smerit de-o parte, dînd cu privirea, sfielnică, bineție și întrebînd cu a gurii tăcere plină de cinstire."[15]

290. Este fără doar și poate evident că Dumnezeu suferă de boala lui Prometeu. Căci după cum acesta își revarsă întreaga pasiune, întregul libido asupra sufletului, asupra lumii lăuntrice, consacrîndu-se integral slujirii sufletului, tot astfel și Dumnezeul său merge „în cerc" în jurul centrului lumii, istovindu-se asemenea lui Prometeu care este pe cale de a se stinge. Ceea ce vrea să însemne că libidoul său a trecut în inconștient, unde urmează să pregătească un substitut, căci libidoul este o energie care nu dispare fără urmă, ci produce întotdeauna un echivalent. Echivalentul este Pandora și ceea ce ea îi aduce părintelui său: anume un giuvaer încîntător pe care vrea să îl ofere oamenilor pentru a le domoli suferințele.

291. Traducînd acest proces în sfera umană a lui Prometeu, vom spune că: în vreme ce acesta, aflat sub condiția „asemănării cu divinitatea", suferă, Sufletul lui pregătește o lucrare hărăzită alinării suferințelor omenirii. Sufletul lui Prometeu năzuiește astfel să ajungă la oameni. Cu toate acestea, lucrarea pe care el o plănuiește și o înfăptuiește nu este întocmai cu aceea a Pan-

15 Spitteler, *loc. cit.,* p. 107.

dorei. Giuvaerul Pandorei este o imagine inconștientă în oglindă care reprezintă *simbolic* adevărata lucrare a sufletului lui Prometeu. Din text reiese limpede că e vorba de un dumnezeu-mîntuitor, de o reînnoire a soarelui.[16] Această nostalgie se exprimă în boala divinității, care tînjește după renaștere și de aceea întreaga sa forță vitală se scurge înapoi în centrul sinelui său, adică în adîncul inconștientului din care viața se naște din nou. De aceea și apariția giuvaerului în lume este descrisă într-un fel care amintește de imaginile nașterii lui Buddha din *Lalita-vistara:* Pandora așază giuvaerul sub un nuc, tot așa cum Maya naște pruncul sub smochin.

292. „Sub copac, în umbra miezului de noapte, ardea pojar și scînteia și scapără fără oprire, iar pe bolta întunecată, asemenea luceafărului dimineții, străluceau pînă departe fulgerele diamantine.

293. Chiar și albinele și fluturii plutind în dans peste grădina în floare alergau spre *pruncul minunat,* jucîndu-se și zbenguindu-se în jurul lui [...], iar din văzduhuri, în grea cădere, se lăsau ciocîrliile în jos, lacome să slăvească *noua față mai frumoasă a soarelui* și privind de aproape strălucirea dalbă a razelor, inima li se oprea [...]. Iar pe deasupra tuturor domnea părintește și blind *copacul ales* cu coroana uriașă, cu haina grea și verde, ocrotind cu mîinile-i regale fața pruncilor săi.

294. Și toate acele ramuri multe se aplecau iubitor și se încovoiau spre pămînt, ca și cum ar fi vrut să stăvilească printr-un gard privirile străine pentru ca, geloase, numai ele să se bucure de farmecul nemeritatului dar, și toate miile de frunze delicat însuflețite tremurau și vibrau de plăcere, șopteau de emoție bucuroasă, închipuind în acorduri susurate un dulce cor de glasuri pure: «Cine ar fi știut ce se odihnește sub acoperișul umil, cine ar fi bănuit ce giuvaer se află în mijlocul nostru.»"[17]

295. Cînd pentru Maya a bătut ora nașterii, ea a adus copilul pe lume sub smochinul Plaksa ce își apleca crengile protector

16 Referitor la motivul giuvaerului și al renașterii, vezi *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke,* V]) și *Psychologie und Alchemie (Gesammelte Werke, XII).*

17 Spkteler, *loc. cit.,* pp. 126 ș. urm.

pînă la pămînt. Bodhisattva incarnat emană în lume o lumină imensă, strălucitoare, natura și zeii iau parte la nașterea lui. Iar cînd pășește pe pămînt, un lotus mare crește sub tălpile sale și din el, Bodhisattva, în picioare, contemplă lumea. De aici formula tibetană de rugăciune: om mani padme hum = oh, despre giuvaerul din lotus! Clipa renașterii îl află pe Bodhisattva sub copacul ales Bodhî, unde el se transformă în Buddha, iluminatul. Această renaștere sau reînnoire este însoțită, ca și nașterea, de aceeași lumină strălucitoare și de aceleași miracole ale naturii și aparițiii divine.

2%. în imperiul lui Epimeteu însă, unde nu stăpînește decît conștiința, nu și sufletul, giuvaerul neprețuit se pierde. Furios pe mărginirea lui, îngerul îl mustră: „Și oare nu ți-a fost ție un suflet hărăzit, de vreme ce asemeni dobitoacelor ai fost atît de necioplit și fără minte să te ascunzi de *divinitatea minunată?*"™

297. Se vede că giuvaerul Pandorei este o reînnoire a lui Dumnezeu, un nou dumnezeu; dar toate acestea se petrec în sfera divină, adică în inconștient. Presimțirile evenimentului, care se preling în conștiință, nu sînt sesizate de elementele epimeteice, dominate de raporturile cu lumea. Spitteler reprezintă pe larg această idee în paragrafele următoare[19], în care vedem cum lumea, deci conștiința, cu atitudinea ei irațională, îndreptată către obiectele exterioare, este incapabilă să aprecieze corect valoarea și semnificația giuvaerului. Din această pricină, el se pierde pentru totdeauna.

298. Dumnezeul reînnoit semnifică o atitudine reînnoită, adică posibilitatea unei noi intensificări a vieții, o redobîndire a ei, căci, din punct de vedere psihologic, Dumnezeu înseamnă întotdeauna valoarea supremă, cantitatea maximă de libido, activitatea psihologică vitală optimă. în consecință, pentru Spitteler, atitudinea prometeică și cea epimeteică se dovedesc a fi insuficiente. Cele două tendințe se disociază, cea epimeteică este în

---

18 ***Loc. cit,*** **p. 160. Spitteler reprezintă faimoasa conștiință a lui Epimeteu ca pe un mic animal. Ea corespunde de altfel instinctului animalic al oportunității.**

19 ***Loc. cit,*** **pp. 132 ș. urm.**

armonie cu starea dată a lumii, cea prometeică, în schimb, nu este — motiv pentru care trebuie să lucreze în favoarea reînnoirii lumii. Ea creează astfel o nouă atitudine față de lume (giuvaerul dăruit lumii), fără însă a găsi ecou la Epimeteu. Cu toate acestea, recunoaștem fără dificultate că darul Pandorei este o încercare de rezolvare simbolică a problemei, semnalată deja cu prilejul discutării scrisorilor lui Schiller: e vorba de problema unirii funcției diferențiate cu cea nediferențiată.

299. înainte de a merge mai departe în elucidarea acestei chestiuni, să ne reîntoarcem la Prometeul lui Goethe. După cum am văzut, există deosebiri clare între Prometeul creator al lui Goethe și acela suferind al lui Spitteler. O altă distincție importantă este relația cu Pandora. La Spitteler, Pandora este un duplicat al sufletului lui Prometeu, care aparține sferei divine; la Goethe, în schimb, ea este în întregime creatura și fiica titanului, deci dependentă în chip absolut de el. Deja relația lui cu Minerva face din Prometeu un substitut al lui Vulcan, iar faptul că Pandora este creația lui și nu a zeilor arată că el este un demiurg, sustras sferei umane. De aceea Prometeu spune:

„Și cînd gîndeam că eu vorbesc,
Vorbea o zeitate,
Iar cînd ziceam că zei vorbesc,
Eu însumi doar vorbeam."

300. La Spitteler, în schimb, Prometeu e lipsit de orice caracter divin, chiar sufletul său nu e decît un demon neoficial, divinitatea este pusă pentru sine, separată de uman. In schimb, versiunea lui Goethe este antică pentru că subliniază caracterul divin al titanului. în *Pandora* lui Goethe avem din fericire a face cu o piesă care ne oferă o caracterizare mai completă a lui Epimeteu decît fragmentul discutat pînă acum. Iată cum se prezintă el aici:

„Ziua-mi de noapte nu se mai alege
Și-mi duc a numelui nefericire:
Căci Epimetheus m-au numit zămislitorii,
«Cel ce gîndește-apoi», cel ce-ntîmplarea

Grăbită-o retrăiește-n gînd trudind
Pentru-al posibilului tulbure imperiu.
Atîta trudă i-a fost tînărului dată
încît, nerăbdător, pornit în viață
Necugetat, am înhățat prezent doar,
Noilor griji adăugind noi chinuri."[20]

301. Prin aceste cuvinte, Epimeteu își caracterizează ființa: el reflectează la trecut și nu se mai poate desprinde de Pandora pe care (potrivit legendei antice) o luase de soție, adică el nu se mai poate izbăvi de amintirea ei; ea însăși îl părăsise demult, lăsîndu-i-o în loc pe fiica ei Epimeleia, Grija, și luînd-o cu sine pe Elpore, Speranța. Aici Epimeteu este înfățișat atît de clar încît putem recunoaște funcția psihologică pe care o reprezintă, în vreme ce Prometeu este și în *Pandora* același creator și plăsmuitor care se trezește în zorii fiecărei zile mînat de același imbold neostoit de a zămisli și a acționa asupra lumii, Epimeteu, chinuit de griji, de temeri și de gînduri apăsătoare, se lasă în voia fanteziilor, a viselor și a amintirilor sale. Pandora apare ca o creatură a lui Hefaistos, respinsă de Prometeu, dar aleasă drept soție de Epimeteu. Despre ea, acesta spune:

„De la astfel de comoară-i bun și chinul."

302. Pandora este pentru el un giuvaer de preț, supremul bun chiar:

„Dar pe veci a mea e ea, cea minunată!
Fericirii gustat-am preaplinul bogat!
Stăpînind frumusețea, de ea m-am legat:
S-a ivit cum alai primăverile-și scot.
Cunoscînd-o, am prins-o, și asta-a fost tot!
Precum negura cetii, sminteala s-a dus:
M-a atras spre pămînt — și spre ceruri, în sus.
Tu cuvinte s-o lauzi să cauți ai vrea,

---

20 Goethe, *Pandora*. [Traducere de Grete Tartler, în Goethe, *Opere,* 3. *Teatru,* II. Editura Univers, București, 1986, pp. 400-401 - *n. t.)*

S-o înalți; ea demult in înalturi umbla.
Oe-i asemui ce-i bun, lingă ea pare prost;
De vorbește, dreptatea a ei vezi **c-a fost.**
împotrivă de-i **stai,** vezi **că-ndată te-a-nfrint**
De eziți să-i **slujești,** îi cazi rob, la pământ.
Pentru bun și frumos are-ndată răspuns.
Să nu te fălești: te-mblînzește de-ajuns.
Dacă ea iți e ținta, porți aripi la pas.
Dacă-ți iese din cale, pe loc ai rămas.
De-ai in față opreliști, te-nalță cu ea:
Și averea și mintea-nțeleaptă ți-ai da!
Se pogoară în lume cu chipuri o mie —
Pe ape plutește, mergînd pe cîmpie;
După sacre măsuri strălucește, vibrează.
Conținutul dă formei noblețe de rază —
îi dă ei și-și dă sieși supremă putere.
Astfel fost-a în cale-mi: copil și muiere."^[1]

303. După cum reiese limpede din aceste versuri, Pandora are pentru Epimeteu semnificația unei imagini a sufletului, ea îi reprezintă sufletul: de aici, puterea ei dumnezeiască, superioritatea de nezdruncinat. Oriunde sînt repartizate astfel de atribute unor personaje anume se poate cu siguranță conchide că acestea sînt purtătoare de simboluri, respectiv imaginile sînt conținuturi proiectate ale inconștientului. Căci acestea din urmă acționează cu acea supraforță descrisă mai sus și, în special, în acel mod caracterizat de Goethe excelent prin versul:

„De-ai în față opreliște, te-nalță cu ea."

304. Aceste cuvinte descriu exemplar intensificarea afectivă particulară a anumitor conținuturi conștiente asociate unor conținuturi inconștiente analoage. Intensificarea are în ea ceva demonic-constrîngător, are deci un efect „divin" sau „diabolic".

21 *Pandora, [Loc. cit.,* pp. 420-421 — *n. t.]*

305. Am spus că, în fragmentul dramatic al lui Goethe, Prometeu este extravertit. îl regăsim tot așa și în *Pandora,* cu deosebirea că aici îi lipsește relația cu sufletul, cu perenitatea inconștientă, în locul lui, Epimeteu este acela care, ca introvertit, se îndreaptă spre interior. El se adîncește în reflecții, evocă amintiri din mormîntul trecutului, „gîndește". Este cu totul diferit de personajul omolog al lui Spitteler. Putem de aceea să spunem că aici (în *Pandora* lui Goethe) s-a produs ceea ce am sugerat mai sus, respectiv asumarea de către Prometeu a atitudinii extravertite, active, iar de către Epimeteu a celei introvertite, meditative.

306. Acest Prometeu este deci în formă extravertită Prometeul introvertit al lui Spitteler. în *Pandora,* el creează în scopuri colective; într-un munte și-a instalat o veritabilă întreprindere care fabrică articole de utilitate pentru toată lumea. El este de aceea separat de lumea sa interioară, de care legat rămîne, de această dată, Epimeteu, legat de gîndirea și simțirea secundară și pur reactivă a extravertitului, căreia îi revin toate caracterele funcției mai puțin diferențiate. De aici și faptul că Epimeteu este la bunul-plac al Pandorei care îi este în toate privințele superioară. Psihologic, aceasta înseamnă că funcția epimeteică inconștientă a extravertitului, și anume tocmai acea reprezentare fantastă, meditativă și rumînătoare, este întărită de intervenția sufletului. Dacă.sufletul se află în legătură cu funcția mai puțin diferențiată, putem conchide că funcția valoric superioară, respectiv diferențiată, este prea colectivă, adică se află în slujba conștiinței colective[22] și nu în aceea a libertății. Ori de cîte ori apare o astfel de situație — și apare foarte des — funcția mai puțin dezvoltată, adică „cealaltă parte", este întărită de o egocentricitate patologică, ceea ce vrea să spună că extravertitul își umple timpul liber cu meditații melancolice sau ipohondrice, dacă nu chiar cu fantezii isterice sau cu alte simptome[23]; introvertitul,

22 „Heit" și „Keit" la Spitteler.

23 in locul lor poate apărea, compensator, o sociabilitate sporită, un comerț social intens în a cărui variație febrilă se caută uitarea.

în schimb, se luptă cu sentimentele de inferioritate care îl copleşesc fără voia lui şi îi tulbură nu mai puţin starea de spirit.[24]

307. Prometeu din *Pandora* nu mai corespunde aceluia al lui Spilteler. El este simplă aspiraţie colectivă către activitate, semnificînd — prin unilateralitate — o refulare a eroticii. Fiul său Phileros[25] este pasiune erotică pură; căci în calitate de fiu al tatălui său, el trebuie — precum adesea copiii — să recupereze prin constrîngere inconştientă ceea ce părinţii săi nu au putut trăi. Fiica lui Epimeteu, nechibzuită, gîndind abia succesiv faptei, este semnificativ Epimeleia=Grija. Phileros o iubeşte pe Epimeleia, fiica Pandorei, şi astfel, vina lui Prometeu de a fi respins-o pe aceasta este răscumpărată. Totodată, Prometeu şi Epimeteu se unc.se prin aceea că rîvna primului se dovedeşte a fi erotism nemărturisit, iar perpetua întoarcere în urmă a celui de al doilea. îngrijorare raţională care ar vrea să stăvilească activitatea productivă a lui Prometeu şi să o limiteze la proporţii rezonabile. Această încercare de rezolvare a lui Goethe, izvorînd s-ar zice dintr-o psihologie extravertită, ne readuce la soluţia lui Spitteler pe care am părăsit-o spre a ne ocupa de figura lui Prometeu la Goethe.

308. Asemenea dumnezeului său, Prometcul lui Spitteler se îndepărtează de lume, de periferie, fixindu-şi privirea spre interior, spre centru, spre acel „pasaj îngust" al Renaşterii. Această concentrare sau introvertirc conduce treptat libidoul în inconştient. Activitatea conţinuturilor inconştiente este astfel fortificată; sufletul începe să „lucreze" şi creează o operă care încearcă să treacă din inconştient în conştient. Conştiinţa posedă două atitudini: una prometeică, ce abstrage din lume libidoul şi îl introverteşte, fără să dea nimic; cealaltă, epimeteică, ce dă necontenit, lipsită de suflet şi călăuzită de exigenţele obiectului exterior. Semnificaţia psihologică a gestului prin care Pandora oferă lumii darul ei este aceea că un produs inconştient, de mare valoare, se află pe punctul de a atinge conştiinţa extravertită, adică de a intra în relaţie cu lumea reală. Deşi latura prometeică, adică

24 Compensator, poate să apară in această situaţie o creştere maladivă a activităţii consacrate muncii, slujind de asemenea refulării.

25 Phileros = acela pe care îl iubeşte Eros.

slujește în acest caz de oglindă erotică. într-o zi, boșimanul se întoarce supărat acasă de la pescuit, căci nu prinsese nimic. Ca de obicei, copilul îi vine bucuros în întîmpinare. Tatăl însă pune mîna pe el și-i strînge pe loc de gît. Firește, apoi îl plînge cu aceeași buimăceală cu care îl ucisese.

450. Acest caz arată deslușit identitatea dintre obiect și afectul corespunzător. Este limpede că o astfel de mentalitate împiedică orice organizare superior protectoare a hoardei. Ea este un factor nefavorabil reproducerii și înmulțirii speciei și trebuie de aceea, în cazul unei specii cu vitalitate puternică, refulată și remodelată. Izvorît din acest scop și slujindu-i, simbolul retrage obiectului o anumită cantitate de libido, devalorizîndu-l relativ și conferind subiectului o supravaloare. Această supravaloare se referă însă la inconștientul subiectului. Acesta este situat astfel între o determinantă exterioară și una inferioară, ceea ce îi oferă posibilitatea alegerii și o relativă libertate.

451. Simbolul provine întotdeauna din reziduuri arhaice, din engrame aparținînd istorici tribale, despre a căror origine și vechime se poate specula mult, dar despre care nu se poate stabili nimic precis. Ar fi și cu totul fals să se deducă simbolurile din izvoare personale, de exemplu din sexualitatea individuală refulată. O astfel de refulare poate oferi cel mult cantitatea de libido necesară activării engramei arhaice. Engrama însă corespunde unui mod funcțional ereditar care își datorează existența nu unei refulări sexuale seculare, ci faptului în sine al diferențierii instinctelor. Diferențierea instinctelor însă a fost și este o măsură biologică necesară, care nu este specifică doar speciei umane, ci se manifestă și în atrofia sexuală a albinelor lucrătoare. Am dedus proveniența simbolului, în cazul de față a simbolului recipientului, din reprezentări arhaice. După cum la baza acestui simbol se află reprezentarea originară a uterului, tot astfel putem presupune o origine analoagă și în legătură cu simbolul turnului. Acesta ar putea aparține seriei simbolurilor falice, atît de abundent citate de istoria simbolurilor. Faptul că tocmai în clipa în care trebuie să își refuleze fantezia erotică, la vederea patului ademenitor, lui Hermas i se impune un simbol falie, corespunzător probabil erecției, nu este de mirare. Am văzut că și alte

atribute simbolice ale Bisericii-fecioare au o evidentă origine erotică, confirmată de însăși proveniența lor din *Cîntarea Cîntărilor,* iar, pe deasupra de interpretarea explicită în același sens pe care o furnizează Părinții Bisericii. Simbolul turnului din *Litania loretană* are aceeași origine și se sprijină, probabil din acest motiv, pe un fundament analog. Atributul „de fildeș" al turnului este neîndoielnic de natură erotică, prin faptul că se referă la culoarea și netezimea pielii („pieptul lui e scut de fildeș"[137]). Dar și turnul ne apare în raporturi al căror caracter erotic este limpede formulat în *Cîntarea Cîntărilor,* 8, 10. „Zid sînt eu acum și sînii mei sînt turnuri." Este evident vorba de relieful sinilor, deci de consistența lor plină și fermă, la fel ca în versul 5, 15: „Stîlpi de marmoră sînt picioarele lui." Tot astfel și în versurile 7, 5: „Gitul tău e stîlp de fildeș" și „Nasul tău este ca turnul din Liban", prin care se înțeleg zvelțețea și caracterul impunător. Aceste atribute corespund senzațiilor tactile și organice care sînt situate în obiectiv. După cum o stare de spirit sumbră vede totul cenușiu, iar una voioasă, totul luminos și colorat, tot astfel tactilul se află sub influența senzațiilor sexuale subiective, în acest caz a senzației de erecție, ale cărei calități sînt transferate asupra obiectului. Psihologia erotică a *Cintării Cîntărilor* utilizează pentru obiect, în vederea sporirii valorii sale, imaginile trezite în subiect. Psihologia Bisericii folosește însă aceleași imagini spre a orienta libidoul asupra obiectului figurat; psihologia lui Hernias face mai întîi din imaginea inconștient trezită în el un scop în sine, destinat să încorporeze acea idee de deosebită importanță pentru mentalitatea de atunci, anume stabilizarea și organizarea concepției despre lume și a atitudinii creștine recent cîștigate.

b) Relativitatea noțiunii de Dumnezeu la Meistcr Eckhart

452. Procesul parcurs de Hermas reprezintă în mic ceea ce s-a petrecut în mare în psihologia Evului Mediu timpuriu: redescoperirea femeii și crearea simbolului feminin al Graalului. Hermas a văzut-o pe Rhoda în altă lumină, dar masa de libido pusă

137 *Cîntarea Cîntărilor,* 5, 14.

456. Ajungem astfel la sarcina propriu-zisă a acestui capitol, anume la lămurirea relativității simbolului. Prin *relativitatea lui Dumnezeu* înțeleg opinia după care Dumnezeu nu este „absolut", adică desprins de subiectul uman și dincolo de toate condițiile omenești, ci este în anume sens dependent de subiectul uman, între Dumnezeu și om funcționînd o relație reciprocă și inevitabilă, în așa fel incit omul poate fi înțeles ca o funcție a lui Dumnezeu, iar acesta ca o funcție a omului. Pentru psihologia noastră analitică, știință pe care trebuie să o concepem empiric, imaginea lui Dumnezeu este expresia simbolică a unei stări psihice sau a unei funcții, caracterizată prin aceea că este neapărat superioară voinței conștiente a subiectului, puțind de aceea impune sau face posibile fapte și prestații inaccesibile efortului conștient. Acest impuls extrem de puternic — în măsura în care funcția lui Dumnezeu se manifestă in acțiune — sau această inspirație ce depășește intelectul conștient provin de la o stază a energiei în inconștient. Prin această acumulare libidinală sînt însuflețite imagini pe care inconștientul colectiv le posedă ca posibilități latente, printre care *imagoul* lui Dumnezeu, acea amprentă care din timpuri imemoriale este expresia colectivă a influențelor celor mai puternice și mai necondiționate exercitate asupra conștiinței de concentrările inconștiente ale libidoului. Pentru psihologia noastră, obligată ca știință să se limiteze, în interiorul granițelor trasate cunoașterii noastre, la domeniul empiric, Dumnezeu nu este nici măcar relativ, ci este o funcție a inconștientului, anume manifestarea unei mase libidinale scindate care a activat *imagoul* divin. Pentru concepția metafizică, Dumnezeu este firește absolut, adică existînd pentru sine. Ea traduce astfel și o desprindere totală de inconștient, ceea ce psihologic înseamnă că nu sîntem conștienți de fptul că acțiunea divină izvorăște dinlăuntrul nostru. în schimb, concepția despre relativitatea lui Dumnezeu înseamnă că o parte importantă a proceselor inconștiente este cel puțin vag recunoscută ca fiind alcătuită din conținuturi psihologice. Această opinie poate apărea, firește, acolo unde se acordă sufletului o atenție mai marc decit obișnuit, ceea ce produce o retragere a conținuturilor inconștientului din proiecțiile lor în obiecte, și o dotare a lor cu

anume doză de conştientizare, care le face să apară ca ţinînd de subiect şi de aceea ca subiectiv condiţionate. Este acesta cazul misticilor.

457. Nu trebuie să înţelegem însă de aici că am avea de-a face cu o primă apariţie a ideii de relativitate a lui Dumnezeu. La primitivi există în mod natural şi în principiu o relativitate a lui Dumnezeu, prin aceea că pe o treaptă inferioară se admite pretutindeni o viziune a lui Dumnezeu de natură pur dinamică, adică Dumnezeu este *o forţă divină,* forţă a sănătăţii, a sufletelor, a medicinei, a bogăţiei, a căpeteniei etc. care poate fi captată prin anumite tehnici şi utilizată pentru producerea lucrurilor necesare vieţii şi sănătăţii oamenilor, ocazional şi pentru obţinerea de efecte magice ostile. Primitivul simte această forţă ca situată atît înăuntru cît şi în afara lui, adică atît ca forţă vitală proprie, cit şi ca „medicină", în amuleta pe care o poartă, ori ca influenţă emanînd de la căpetenia sa. Aceasta este prima reprezentare atestată a unei forţe spirituale care pătrunde şi umple totul. Psihologic, forţa fetişului sau prestigiul vraciului este o evaluare subiectivă inconştientă a acestor obiecte. în fapt, este vorba deci de libidoul care se găseşte în inconştientul subiectului şi care poate fi perceput în obiect, pentru că orice inconştient activat apare proiectat. Relativitatea lui Dumnezeu care se manifestă în mistica medievală este, prin urmare, o reîntoarcere la stările primitive. Reprezentările orientale înrudite ale Ătman-ului individual şi supraindividual nu sint regresiuni la condiţia primitivă, ci o dezvoltare constantă, corespunzătoare esenţei Orientului, cu punctul de pornire în primitivitate şi cu păstrarea principiilor deslușit manifestate încă de atunci. Reîntoarcerea la primitivitate nu ne uimeşte în măsura în care orice formă de religie cu adevărat vie organizează cultic sau etic una sau alta din tendinţele primitive ce fac să se reverse spre ea tocmai forţele instinctuale, cauză a desăvîrşirii fiinţei umane în procesul religios.[138] Această reîntoarcere la primitivitate sau legătura neîn-

138 Exemplele sînt aici foarte numeroase. Am indicat cîteva în *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Watuilung [Gesammelte Werke,* V]).

treruptă cu ea, precum în India, reprezintă contactul cu pămîntul matern, sursă a oricărei forțe. Pentru concepțiile prea rațional sau prea etic diferențiate, aceste forțe instinctuale sînt de natură „impură". Dar izvoarele vieții sînt atît limpezi, cit și tulburi. Motiv pentru care o prea mare „puritate" este lipsită de viață. Orice reînnoire a vieții trece prin zone tulburi și înaintează spre claritate. Cu cît clarificarea și diferențierea sînt mai mari, cu atît mai mică este intensitatea vitală, tocmai din cauza eliminării substanțelor care tulbură. Ceea ce marele relativist care a fost Meister Eckhart a înțeles prea bine cînd a spus: „De aceea Dumnezeu rabdă de bunăvoie stricăciunea păcatelor și a răbdat-o adesea și a dat-o cel mai adesea tocmai acelora pe care i-a ales să înfăptuiască lucruri mari. lată: cine a fost mai iubit de Domnul nostru și mai apropiat de El decît au fost apostolii? Nu e nici unul care să nu fi căzut, toți au păcătuit de moarte. Ceea ce El a dovedit adesea în Noul și Vechiul Lcgămînt prin aceia care mai apoi i-au fost cei mai iubiți; și astăzi rareori se mai aude ca oameni care nu s-au rătăcit cumva mai înainte să ajungă să înfăptuiască lucruri mari."[139]

458. Pe de-o parte, datorită pătrunderii sale psihologice, pe de alta datorită altitudinii simțirii și gîndirii sale religioase, Meister Eckhart este cel mai strălucit reprezentant al orientării critice din sînul Bisericii sfirșitului de veac XIII. Iată de ce voi da mai jos o serie de citate din reflecțiile sale care îi pun în lumină concepția relativistă despre Dumnezeu:

459. „Căci omul este cu adevărat Dumnezeu, iar Dumnezeu este cu adevărat om."[140]

460. „în schimb, acela pentru care Dumnezeu nu este un astfel de bun lăuntric trebuie să și-i *aducă pe Dumnezeu de afară,* de aici și de-acolo — de unde îl caută în chip neîndestulător prin anumite lucrări, prin oameni sau locuri: dar tocmai așa nu îl are și atunci lesne vine ceva care îl tulbură. Și anume îl tulbură nu doar tovărășia rea, ci și cea bună, nu doar strada, ci și

139 F. Pfeifer, *Deutsche Mysriker,* 1857, voi. II, p. 557.

140 *Von den Hindernissen an wahrer Geistlichkeit.* in H. Buettner, *Meister Eckharts Schriften und Predigten,* 1909, voi. II, p. 185.

biserica, nu doar vorbele şi lucrările rele, ci aşijderea cele bune. Căci piedica este în el: în el Dumnezeu nu a devenit încă lume. Altminteri, s-ar simţi în tot locul şi în preajma tuturor oamenilor bine şi apărat: l-ar avea pururi pe Dumnezeu" etc.[141]

461. Acest pasaj este de un deosebit interes psihologic: el ne dezvăluie o parcelă din concepţia primitivă mai sus schiţată despre Dumnezeu. „A-I aduce pe Dumnezeu de afară" este analog părerii după care *tondi*[142] poate fi procurat de afară. Este posibil ca la Eckhart să fie vorba de o figură retorică, de o figură care însă lasă să transpară sensul originar. Oricum, este limpede că prin Dumnezeu el înţelege aici o valoare psihologică. Fapt atestat de propoziţia după care acela care şi-i aduce pe Dumnezeu de afară este tulburat de obiecte. Cine îl are pe Dumnezeu în afară îl arc în mod necesar proiectat în obiect, iar obiectul dobîndeşte astfel o supravaloare. în acest caz, obiectul exercită o influenţă nemăsurată asupra subiectului, mcnţinîndu-1 într-o anumită dependenţă servilă. Eckhart are probabil în vedere această bine cunoscută legătură cu obiectul, care face ca lumea să apară în rolul lui Dumnezeu, adică al unei mărimi absolut determinante. De aceea el adaugă că pentru un astfel de om, Dumnezeu nu a devenit încă lume, deoarece lumea îi ţine loc de Dumnezeu. Dacă l-ar poseda în sine însuşi, atunci l-ar avea pe Dumnezeu (tocmai această valoare) întotdeauna ca obiect, ca lume, şi atunci Dumnezeu i-ar deveni lume. în acelaşi text, Eckhart afirmă: „Cine este într-o stare dreaptă de spirit se simte bine pretutindeni şi în preajma tuturor oamenilor; cine este într-o stare nedreaptă de spirit, acela se simte rău pretutindeni şi în preajma tuturor. Un suflet drept îl are pe Dumnezeu la sine."[143] Cel care posedă această valoare se simte pretutindeni bine, el nu depinde de obiecte, adică nu are nevoie de nimic şi nu speră să obţină de la obiect ceea ce îi lipseşte. Rezultă de aici că la

141 *Geistliche Unterweisung,* 4. H. Buettner, *loc. cir.,* voi. **II,** p. 8.

142 Conceptul de libido la populaţia Batak, in J. Wameck, *Die Religion der Batak. Tondi* este numele forţei magice în jurul căreia se roteşte, ca să spun aşa, totul.

143 H. Buettner, *loc. cit.,* voi. II, pp. 6 ş. urm.

Eckhart, Deumnezeu este o stare psihică, mai exact spus, o *stare psihodinamică.*

462. „în al doilea rind, prin împărăția lui Dumnezeu înțelegem *sufletul.* Căci *sufletul este alcătuit asemenea Dumnezeirii.* Prin urmare, tot ce s-a spus aici despre împărăția lui Dumnezeu, în măsura în care Dumnezeu însuși este această împărăție, se poate în adevăr spune și despre suflet. *Totul s-a făcut prin el,* continuă Sfîntul loan. *Despre suflet este vorba căci sufletul este Totul.* El este totul prin faptul că este o imagine a lui Dumnezeu. Ca atare, ci este însă și împărăția lui Dumnezeu (...) în asemenea măsură este Dumnezeu în suflet, spune un maestru, îneît întreaga sa ființă-Dumnezeu se sprijină pe suflet. Atunci cînd Dumnezeu este în suflet este o stare mai înaltă decît atunci cînd sufletul este în Dumnezeu: faptul că el este în Dumnezeu nu îl face încă preafericit, îl face însă faptul că Dumnezeu este în el. Fiți încredințați: *Dumnezeu este el însuși preafericit în sufletr^*

463. Sufletul, această noțiune cu sensuri și interpretări multiple, corespunde — considerată din punct de vedere istoric — unui conținut care trebuie să beneficieze de o anume autonomie în interiorul limitelor conștiinței, căci altminteri nu i-ar fi venit nimănui ideea de a atribui sufletului o esență autonomă, ca și cum ar fi un lucru obiectiv perceptibil. El trebuie să fie un conținut avînd spontaneitate și, consecutiv, o stare parțial inconștientă ca orice complex autonom. Primitivul arc, de regulă, după cum se știe, mai multe suflete, adică mai multe complexe cu un grad înalt de autonomie, în așa fel îneît ele i se impun ca ființe separate (la fel ca în cazul unor persoane suferind de boli mintale!). Pe o treaptă superioară numărul sufletelor se micșorează într-atît îneît pe cea mai înaltă treaptă culturală atinsă, sufletul se dizolvă cu totul în conștiința tuturor proceselor psihice, continuînd să existe doar ca punct final al acestora. Această absorbție a sufletului este nu doar un semn al culturii occidentale, ci și al celei orientale. în budism, totul se topește în conștiință, chiar *Samskâras,* forțele plăsmuitoare inconștiente, nu sînt achiziționate și transformate decît prin autodezvoltare religioasă.

144 *Vom Gottesreich.* H. Buettner, *loc. cit.,* voi. II, p. 195.

Acestei dezvoltări istorice generale a noțiunii de suflet i se opune concepția psihologiei analitice potrivit căreia noțiunea de suflet nu se acoperă cu totalitatea funcțiilor psihice. Noi definim sufletul, pe de-o parte, ca relație cu inconștientul, pe de alta, și ca o personificare a conținuturilor inconștiente. Din punctul de vedere al culturii este regretabil că mai există încă personificări ale unor conținuturi inconștiente, după cum din unghiul de vedere al unei conștiințe cultivate și diferențiate este regretabil că mai există conținuturi inconștiente. Deoarece însă psihologia analitică se ocupă de omul real și nu de omul cum ar trebui să fie potrivit unor anumite opinii, rezultă că acele fenomene care îi determină deja pe primitivi să vorbească de „suflete" continuă să se producă, tot așa după cum există nenumărate persoane aparținînd unor popoare europene de cultură care cred în fantome. Chiar dacă noi elaborăm doctrina „unității eului", după care nu pot exista complexe autonome, natura se dezinteresează cu totul de atare abstracțiuni.

464. Așa cum I-am definit, Dumnezeu este un conținut inconștient, o personificare, în măsura în care este gîndit personal; el este o imagine sau expresie, în măsura în care este gîndit doar — sau în principal — dinamic; deci în esență, el este asemenea sufletului, atunci cînd acesta e gîndit ca personificare a unui conținut inconștient. Concepția lui Meister Eckhart este de aceea pur psihologică. Atîta timp cît — după cum spune el — sufletul este doar în Dumnezeu, el nu trăiește starea de beatitudine. Dacă înțelegem prin „beatitudine" o stare vitală deosebit de sănătoasă și de potențată, atunci ea nu există, după Eckhart, atîta timp cît *dynamis,* libidoul ca Dumnezeu, se ascunde în obiecte. Căci atîta timp cît valoarea principală, sau Dumnezeu, după Eckhart, nu se află în suflet, forța este în exterior, deci în obiecte. Dumnezeu, adică valoarea principală, trebuie să se retragă din obiecte și să ajungă în suflet; fapt ce coincide cu „o stare mai înaltă", iar pentru Dumnezeu semnifică „beatitudine". Din punct de vedere psihologic, aceasta înseamnă că: dacă libidoului ca Dumnezeu, adică supravalori proiectate, i se recunoaște natura proiectată[145], iar prin această recunoaștere obiectele își pierd din

145 Trebuie să evităm a înțelege greșit recunoașterea unei proiecții drept

importanță, atunci Dumnezeu este considerat ca ținînd de individ și astfel apare un sentiment vital mai înalt, adică o nouă declivitate. Dumnezeu, adică intensitatea vitală cea mai înaltă, se află atunci în suflet, în inconștient. Ceea ce nu trebuie înțeles în sensul că Dumnezeu ar fi cu totul inconștient și că ideea însăși de Dumnezeu ar scăpa conștiinței. Ci mai degrabă că valoarea principală se află altundeva situată, respectiv înăuntru, nu în afară. Nu obiectele sînt atunci factorii autonomi, ci Dumnezeu a devenit un complex psihologic autonom. Un complex autonom este însă întotdeauna doar în parte *conștient,* căci el se asociază doar condiționat eului, adică niciodată în așa fel îneît eul să îl poată cuprinde integral, împrejurare în care nu ar mai fi autonom.

465. De aceea din acest moment determinant nu mai este obiectul supravalorizat, ci inconștientul. Din inconștient vin influențele determinante, adică le știm și le simțim că vin din inconștient, ceea ce face să apară „o unitate a ființei" (Eckhart), o relație dintre conștient și inconștient în care ponderea inconștientului este dominantă. Trebuie să ne punem acum întrebarea de unde vine această beatitudine sau voluptate a vieții[146] *(ânanda,* cum numesc indienii starea de Brahman). în această stare, valoarea mai înaltă se află pe partea inconștientului. Există deci o declivitate în conștient, ceea ce înseamnă că inconștientul apare ca mărime determinantă, în vreme ce eul conștiinței reale dispare aproape cu totul. Această stare seamănă foarte bine, pe de-o parte, cu aceea a *copilului,* pe de alta, cu aceea a *primitivului,* influențat de asemenea în mare măsură de inconștient. S-ar putea spune, în mod convingător, că restabilirea stării paradisiace de odinioară este cauza acestei beatitudini. Rămîne de lămurit motivul pentru care această stare inițială este atît de de-

---

simplu proces intelectual. Recunoașterea intelectuală dizolvă o proiecție doar atunci cînd aceasta este oricum deja gata pregătită pentru a fi dizolvată. A scoate prin judecată intelectuală și prin voință libidoul dintr-o proiecție care nu este deja pregătită pentru așa ceva este cu neputință.

146 William Blake, misticul englez, spunea în *Tlie Marriage of Heaven and Heli.* „Energy is eternal delight." [Energia este desfătare eternă — *n. t.*\. *The Writings of William Blake,* Londra, 1925, vol. I, p. 182.

lectabilă. Acest sentiment de beatitudine însufleţeşte toate momentele caracterizate de sentimentul unei vieţi debordante, deci toate momentele sau stările în care stazele se curmă fără împotrivire, în care nu este necesar a face un lucru sau altul spre a găsi un drum sau a obţine un efect anume. Există situaţii şi stări de spirit în care totul „merge de la sine", unde nu este necesar a crea cine ştie ce condiţii care să promită bucurie sau plăcere. Semnul de neuitat al acestei bucurii care, nepăsătoare la lumea din afară, ţîşneşte din interior înflăcărînd totul, este vîrsta copilăriei. „Inocenţa" este de aceea un simbol al condiţiei interioare particulare sub care apare „beatitudinea". A fi ca un copil înseamnă a poseda o rezervă de libido, capabilă încă să se reverse. Libidoul copilului curge în lucruri şi copilul cucereşte astfel lumea, iar treptat se şi pierde pe sine în contact cu lumea, potrivit limbajului religios, căci lucrurile cîştigă cu timpul în valoare. Apoi vine dependenţa de lucruri. De aici rezultă necesitatea jertfei, adică retragerea libidoului, tăierea legăturilor. Doctrina intuitivă a sistemului religios încearcă astfel să adune din nou energie, ea însăşi reprezintă prin simbolurile ei acest proces de acumulare. Supravaloarea obiectului produce în raport de subvaloarea subiectului o declivitate inversă, motiv pentru care libidoul ar curge înapoi către subiect, dacă nu l-ar opri forţele conştiinţei. E firesc să regăsim la primitivi practici religioase, căci aceştia îşi pot fără dificultate urma instinctul, cînd intr-o direcţie, cînd în alta. Prin practicile religioase ei îşi procură din nou forţa magică necesară sau îşi aduc înapoi sufletul pierdut peste noapte.

466. Punctul de reper al marilor religii „nu este din această lume"; este dată astfel direcţia de mişcare a libidoului către interiorul subiectului, adică spre inconştient. Retragerea generală şi introvertirea libidoului produc acolo o concentrare libidinală, simbolizată printr-un „obiect preţios", în parabole, prin „perla preţioasă", prin „comoara din ogor". Această din urmă comparaţie e folosită şi de Eckhart care o interpretează astfel: „«împărăţia cerurilor e ca o comoară ascunsă într-un ogor», spune Cristos. Acest ogor e sufletul — în care stă ascunsă comoara împărăţiei lui Dumnezeu. De aceea Dumnezeu e preafericit în

suflet, aşijderea orice făptură."[147] Această interpretare coincide cu aprecierile noastre psihologice. Sufletul este personificarea inconştientului. în inconştient se află comoara, adică libidoul scufundat sau absorbit în introversie. Masa libidinală este numită „împărăţia lui Dumnezeu". Ea semnifică unitatea sau unirea cu Dumnezeu, viaţa în împărăţia lui, adică într-o stare în care o masă preponderentă de libido zace în inconştient şi determină de acolo viaţa conştientă. Libidoul concentrat în inconştient vine dinspre obiect, dinspre lumea a cărei preponderenţă anterioară o determinase. Pe atunci, Dumnezeu era „în afară", acum acţionează din „interior", este comoara ascunsă, interpretată ca „împărăţie a lui Dumnezeu". Ceea ce exprimă evident faptul că libidoul acumulat în suflet reprezintă o relaţie cu Dumnezeu (împărăţia lui Dumnezeu). Ajungînd la concluzia că sufletul este împărăţia lui Dumnezeu, Mcister Eckhart îl concepe ca pe o relaţie cu Dumnezeu, iar pe Dumnezeu drept forţa care lucrează în el şi care este percepută de el. Eckhart mai numeşte sufletul şi *imaginea lui Dumnezeu.* Concepţiile etimologice şi istorice ale sufletului lasă limpede să se vadă că el este înţeles ca un conţinut care ţine pe de-o parte de subiect, pe de alta de lumea spiritelor, adică de inconştient. De aceea sufletul are întotdeauna în el ceva pămîntesc şi ceva de duh. Acelaşi lucru este valabil şi pentru forţa magică, forţa divină, în concepţiile primitivului; în schimb, formele superioare de cultură îl separă net pe Dumnezeu de om, pentru ca în cele din urmă să îl ridice pe culmile celei mai pure idealităţi. Sufletul nu îşi pierde niciodată poziţia intermediară. El trebuie de aceea abordat ca o funcţie situată între subiectul conştient şi adincurile inconştientului, inaccesibile subiectului. Forţa (Dumnezeu) determinantă, acţionînd din aceste adîncuri este modelată de suflet, adică acesta creează simboluri şi imagini, el însuşi nefiind decît imagine. Prin imagini, sufletul transferă conştiinţei forţele inconştientului. El este astfel recipient şi transportator, organ de percepţie pentru conţinuturi inconştiente. Ceea ce percepe el sînt simbolurile. Acestea sînt însă energii plăsmuite, forţe, adică idei determinan-

147 H. Buettner, *loc. cit.,* voi. II, p. 195.

te care posedă o mare valoare, deopotrivă spirituală și afectivă. Dacă, așa cum spune Eckhart, sufletul este în Dumnezeu, el încă nu a atins starea de beatitudine, cu alte cuvinte, atunci cînd această funcție de percepție este inundată în întregime de *dynamis,* nu se produce o stare de fericire. în schimb, atunci cînd Dumnezeu este în suflet, deci cînd sufletul ca vas înțelege inconștientul și se configurează pe sine ca imagine și ca simbol ale acestuia, atunci se produce o stare de fericire. Vedem de aici că starea de fericire este o *stare creatoare.*

467. Și astfel, Meister Eckhart rostește aceste cuvinte frumoase: „Atunci cînd sînt întrebat: «De ce ne rugăm, de ce postim, de ce facem toate lucrările bune, de ce sîntem botezați, de ce [...] Dumnezeu s-a făcut om?», răspund: «Pentru ca Dumnezeu să se nască în suflet și sufletul, la rîndu-i, în Dumnezeu. *Natura dinăuntru a oricărei semințe semnifică griul și orice metal semnifică aurul și orice naștere,* o/m*//"[148]

468. Eckhart exprimă clar ideea de dependență a lui Dumnezeu de suflet și totodată faptul că sufletul este locul de naștere al lui Dumnezeu. Potrivit considerațiilor noastre de mai sus, această din urmă idee este ușor de înțeles. Funcția de percepție (sufletul) sesizează conținuturile inconștientului și, în calitate de funcție creatoare, dă naștere, în formă simbolică, la *dynamisM^* Ceea ce zămislește sufletul sînt, din punct de vedere psihologic, imagini pe care rațiunea le consideră lipsite de valoare. Ele și sînt lipsite de valoare în sensul că nu se pot valorifica eficient și nemijlocit în lumea obiectivă. Prima lor posibilitate de utilizare este cea *artistică,* în măsura în care subiectul dispune de o capacitate de exprimare în domeniul artei.[150] O a doua modalitate de utilizare o constituie speculația filozofică[151], o a treia este cea *cvasireligioasă* care duce la erezii și la întemeierea de secte; o a patra posibilitate este utilizarea forței cuprinse în ima-

148 *Von cler Erfüllung.* H. Buettner, *loc. cit.,* voi. I, p. 1.

149 După Eckhart sufletul este atit ceea ce înțelege, cit și ceea ce este înțeles. Buettner, *loc. cit.,* voi. 1, p. 186.

150 Iată cîteva exemple literare: ETA. Hoffmann, Meyrink, Barlach *(Der tore Tag),* iar pe o treaptă mai înaltă: Spitteler, Goethe *(Faust),* Wagner.

151 Nietzsche în *Zarathustra.*

gini pentru orișice formă de excese. Ultimele două utilizări și-au găsit în mod deosebit de limpede expresia în direcția encratică (ascetică) și antitactică (anarhistă) a gnosticii.

469. Conștientizarea imaginilor are indirect importanță și pentru adaptarea la realitate, în măsura în care relația cu lumea reală înconjurătoare este eliberată de adaosurile fantastice. Valoarea principală a imaginilor stă însă în fericirea și bunăstarea subiectivă, independent de condițiile exterioare favorabile sau nefavorabile. Adaptarea este desigur un ideal. Dar ea nu este întotdeauna cu putință, căci există împrejurări în care singura adaptare posibilă este suferința resemnată. Această formă de adaptare pasivă este mijlocită și înlesnită de dezvoltarea imaginilor fanteziei. Spun „dezvoltare", deoarece fanteziile nu sînt la început decît materie primă de valoare îndoielnică. Motiv pentru care ele trebuie supuse unui tratament care să le ducă la achiziționarea acelei forme capabile să Ic facă să evolueze la maximum. Acest tratament este o chestiune de tehnică pe care nu pot să o dezvolt în acest context. Pot doar să amintesc, din rațiuni de claritate, că există două modalități de tratare, respectiv metoda *reductivă* și metoda *sintetică*. Prima metodă reduce totul la instinctele primitive, ultima dezvoltă din materialul dat un proces de diferențiere a personalității. Metoda reductivă și cea sintetică se completează reciproc, căci reducerea la instinct conduce la realitate, la o supraevaluare a realității și astfel la necesitatea sacrificiului. Metoda sintetică dezvoltă fanteziile simbolice care rezultă din libidoul introvertit prin sacrificiu. Pe baza acestei dezvoltări apare o nouă atitudine față de lume, care din cauza diferenței ei asigură o nouă declivitate. Am denumit această trecere către noua atitudine *funcție transcendentă.*[152] în atitudinea reînnoită reapare, în calitate de prestație pozitivă, libidoul scufundat mai înainte în inconștient. Ea corespunde unei adevărate întoarceri la o nouă viață. Este simbolul nașterii lui Dumnezeu. Și invers. Cînd libidoul se retrage din obiectul exterior și se cufundă în inconștient, atunci „sufletul se naște în

152 Cf. mai jos paragraful corespunzător din capitolul *Definiții* cu studiul meu *Die traiiszendente Fwiktion* în *Geist und Werk* (volumul omagial închinat lui Daniel Brody *[Gesammelte Werke,* Vili)).

Dumnezeu". Această condiție însă nu e aceea a fericirii (cum observă just Eckhart), deoarece e vorba, în raport cu viața zilnică, de un act negativ, de o coborîre către *deus absconditus* ale cărui calități sînt foarte diferite de acelea ale Dumnezeului care strălucește în plină zi.[153]

470. Eckhart vorbește despre nașterea lui Dumnezeu ca despre un proces frecvent repetabil. într-adevăr, procesul la care ne referim aici este de natură psihologică; inconștient, el se repetă aproape neîntrerupt și doar marile sale oscilații ne sînt relativ conștiente. Prin noțiunile de sistolă și diastolă Goethe a intuit corect fenomenul. Este probabil vorba de un ritm al vieții, de vibrațiile forțelor vitale care sînt de regulă inconștiente. Aceasta ar putea fi și motivul pentru care terminologia existentă este aici precumpănitor religioasă sau mitologică, deoarece astfel de expresii și formule se referă în primul rînd la fapte psihologice inconștiente și nu la fazele lunii sau la alte fenomene planetare, cum pretinde adesea explicația științifică a miturilor. Deoarece avem precumpănitor de-a face cu procese inconștiente, ne lovim de cele mai mari dificultăți atunci cînd este vorba să ieșim din limbajul figurat al științei noastre pentru a atinge nivelul figurat al altor științe. Respectul față de marile taine ale naturii, pe care limba religioasă se străduie să le exprime în simboluri sacralizate de timp, de valoare semnificativă și de frumusețe, nu este cu nimic micșorat de faptul că psihologia se extinde și la aceste domenii, pînă acum închise științei. Noi împingem simbolurile ceva mai înapoi și scoatem la lumina zilei o parcelă a domeniului lor, fără a cădea însă în eroarea de a crede că am făcut altceva decît să producem un nou simbol pentru ceea ce a fost din toate timpurile o enigmă. Știința noastră este și ea o limbă de imagini, dar este mai adaptată vieții practice decît vechea ipoteză mitologică ce se exprima în reprezentări concrete și nu, ca noi, în noțiuni.

153 Eckhart spune: „De aceea mă întorc din nou către mine însumi, acolo aflu cel mai adînc lăcaș, mai adînc decît iadul însuși; căci și de acolo mă mînă nenorocirea mea: nu pot să scap de mine! Aici înăuntru vreau să stau și aici vreau să rămîn! *Von dem Zcrne der Seek und von ihrer rechten Stâne.* Beuttner, *loc. cit.,* voi. I, p. 180.

471. Sufletul, spune Eckhart, „I-a făcut pe «Dumnezeu» abia prin ființa lui ca creatură, în așa fel încît Dumnezeu nu a existat înainte ca sufletul să fie ceva creat. în urmă cu o vreme am spus: «Eu sînt o cauză a faptului că Dumnezeu este *Dumnezeu!*» Dumnezeu se are pe sine de la suflet: faptul de a fi Dumnezeu, îl are de la sine însuși."[154]

472. „Dar și Dumnezeu devine și trece."[155]

473. „Deoarece toate făpturile îl exprimă, Dumnezeu devine. Cînd mai zăboveam încă în adîncul și la temelia Dumnezeirii, în torentul și în izvorul ei, nimeni nu mă întreba încotro voiam să ajung sau ce făceam: nu era nimeni acolo care m-ar fi putut întreba. Abia după ce m-am revărsat, toate făpturile I-au vestit pe Dumnezeu [...] Și de ce nu vorbesc ele de Dumnezeire? — Tot ceea ce e în Dumnezeire e *Unul* și despre el nu se poate vorbi nimic! Doar *Dumnezeu face ceva;* Dumnezeirea nu face nimic, nu are nimic de făcut [...] și nici nu a căutat vreodată să facă. Dumnezeu și Dumnezeirea se deosebesc precum a face și a nu face! Cînd mă reîntorc acasă în Dumnezeu, nu mai plăsmuiesc nimic în mine și atunci această străpungere a mea e cu mult mai plină de splendoare decît prima mea ieșire. Căci eu — acel Unul — *ridic toate* făpturile *din propriul tor simlăinînt într-al meu,* în așa fel încît să *devină și ele Unul în minei* Cînd mă întorc în adîncul și la temelia Dumnezeirii, în torentul și izvorul ei, nu mă întreabă nimeni de unde vin sau unde am fost: nimeni nu mi-a simțit lipsa. Iată ce înseamnă: «Dumnezeu trece»."[156]

474. După cum rezultă din aceste citate, Eckhart deosebește între Dumnezeu și Dumnezeire, Dumnezeirea fiind totul care nu se știe și nu se posedă pe sine, în vreme ce *Dumnezeu apare ca o funcție a sufletului,* după cum sufletul apare ca o funcție a Dumnezeirii. Aceasta pare să fie forța demiurgică universală; în termeni psihologici: instinctul zămislitor, creator, care nu se știe și nu se are pe sine, comparabil cu *voința* în concepția lui Scho-

154 *Vom Schauen Gottes und von Seligkeit.* Beuttncr, *loc. cit.,* voi. I, p. 198.

155 *Von des Geistes Ausgang und Heimkehr.* Buettner, *loc. cit.,* voi. I, p. 147.

156 Buettner, *loc. cit.,* voi. I, p. 148.

penhauer. Dumnezeu însă apare ca izvorît din Dumnezeire și din suflet. Sufletul ca făptură îl „exprimă". Dumnezeu este, în măsura în care sufletul se deosebește de inconștient și în măsura în care percepe forțele și conținuturile inconștientului, și Dumnezeu trece, de îndată ce sufletul se scufundă în „torentul și izvorul" forței inconștiente. Astfel, Eckhart afirmă în altă parte: „Cînd am ieșit din Dumnezeu, toate lucrurile au spus: «Există un Dumnezeu!» Iată, ceea ce nu mă poate face preafericit, căci în atare privință eu mă exprim ca făptură. Dar în străpungere, pentru că vreau să stau liber în voința lui Dumnezeu și liber și de această voință a lui Dumnezeu și de toate lucrările sale și *de Dumnezeu însuși* — acolo sînt mai mult decît toate făpturile, acolo nu sînt nici Dumnezeu, nici făptură: sînt ceea ce am fost și ceea ce am să rămîn, acum și de-a pururi! Acolo mi se dă un brînci care mă ridică deasupra tuturor îngerilor. Prin el ajung atît de bogat încît Dumnezeu, potrivit cu ceea ce este el ca Dumnezeu și potrivit cu lucrările sale dumnezeiești, nu îmi mai este destul: căci în această străpungere, simt ceea ce eu și Dumnezeu sîntem împreună. Acolo sînt ce am fost, nici nu cresc, nici nu scad, căci acolo sînt o nemișcare care pune toate lucrurile în mișcare. Aici Dumnezeu nu mai găsește nici un lăcaș în om, căci aici omul a cîștigat din nou, prin sărăcia lui, ceea ce a fost de-a pururi și va rămîne în veci. Aici Dumnezeu este absorbit în spirit."[157]

475. „Ieșirea" semnifică o conștientizare a conținutului inconștient și a forței inconștiente sub forma unei *idei* izvorîte din suflet. Acest act echivalează cu conștiința deosebirii de o *dynamis* inconștientă, o separare a eului ca subiect de Dumnezeu (adică de o *dynamis* inconștientă) ca obiect. Astfel, Dumnezeu „devine". Atunci cînd separația este suspendată din nou prin „străpungere", adică prin „tăierea" eului de lume și prin identificarea eului cu acea *dynamis* activă din inconștient, Dumnezeu ca obiect dispare, devenind subiectul care nu se mai deosebește de eu; cu alte cuvinte, eul ca produs relativ tîrziu diferențiat este din nou unit cu relația universală, dinamică și mistică („participation mystique" a primitivilor). Aceasta este cufundarea în „to-

157 *Von der Armut am Geiste.* Buettner, *loc. cit.,* vol. I, pp. 176 ș. urm.

rentul și în izvorul ei". Nenumăratele analogii cu reprezentările Orientului sînt vădite. Persoane mai autorizate decît mine le-au pus în evidență în cadrul unor studii amănunțite. Existența acestui paralelism, fără influență directă, demonstrează însă că Eckhart gîndește din adîncul spiritului colectiv, comun atît Orientului cît și Occidentului. Baza comună, de care nu poate fi făcută răspunzătoare o istorie comună, este substratul predispoziției primitive a spiritului și noțiunea sa energetică de Dumnezeu, în care, activă, *dynamis* nu a încremenit încă în cristalul ideii abstracte de Dumnezeu. Această reîntoarcere la natura originară, această regresie în forme religioase către condițiile psihice ale trecutului îndepărtat este comună tuturor religiilor vii în sensul cel mai adînc al termenului, începînd cu identificările regresive din ceremoniile totemice ale negrilor australieni[158] și pînă la extazele misticilor creștini ai vremii și culturii noastre. Prin această reîntoarcere este reconstituită o stare inițială: improbabilitatca identității cu Dumnezeu care, reprezentînd o trăire foarte impresionantă, produce o nouă declivitate; lumea este recreată, căci atitudinea omului față de obiect s-a modificat.

476. Este o datorie a conștiinței morale istorice, ca în acest context, în care vorbim de relativitatea simbolului lui Dumnezeu, să reamintim de acel bărbat solitar printre contemporanii săi, al cărui destin tragic a făcut ca propria sa viziune să rămînă neînțeleasă. E vorba de Angelus Silesius.

477. Ceea ce Meister Eckhart s-a străduit să exprime printr-o marc încordare a gîndului și într-o limbă în multe privințe greu inteligibilă a izbutit Silesius să ne comunice în strofe scurte, mișcătoare și profunde, care înfățișează aceeași idee de relativitate a lui Dumnezeu pe care o întîlnim și la Meister Eckhart. Versurile sale vorbesc de la sine:

„Eu știu că fără mine Dumnezeu nu poate nici o clipă să trăiască,
Dacă eu pier, e nevoit și El să piară.

Un vierme Dumnezeu nu-i poate face fără mine;
De nu îi îngrijesc cu El, acesta piere.

158 Spencer und Gillen, *The Northern Tribes of Central Australii*.

Eu sint ca El la fel de mare, El e atît de mic precum sînt eu:
El nu poate să fie peste mine, eu nu pot fi sub El!

în mine Dumnezeu e focul, iar eu lumină sint in El,
Nu oare împreună adine de tot uniți sintem?

La mine el ține mai mult ca la Sine, eu țin la El mai mult ca la mine,
îi dăruiesc atît cît El îmi dăruiește din Sine!

Dumnezeu mi-e Dumnezeu și om: eu ii sint Lui om și Dumnezeu,
Eu setea i-o potolesc, El mă scapă de nevoi.

Dumnezeu se mlădie după noi, El ne este ceea ce voim;
Vai de noi, dacă nu sîntem ceea ce trebuie să fim.

Dumnezeu este ce este; eu sint ce sînt;
Dar dacă-l cunoști pe Unul, ne cunoști pe mine și pe El.

Eu nu sînt în afara Lui, El nu e în afara mea.
Eu sint strălucirea și Lumina Lui, iar El, podoaba mea.

Eu sint viața în fiu, tatăl sădește și hrănește,
Roadă, ce crește din mine, e Dumnezeu, e Duhul Sfînt.

Eu sînt pruncul și fiul Lui, El iarăși îmi este prunc:
Cum de se poate ca amindoi să fim doi?

Eu însumi trebuie să fiu soare, să vopsesc
Cu razele-mi marea fără culoare a Diunnezeirii întregi."

478. Ar fi ridicol să presupunem că astfel de gînduri îndrăznețe, precum acelea ale lui Meister Eckhart, nu sînt decît pure născociri ale unor speculații conștiente. Ele sînt întotdeauna fenomene istorice semnificative, purtate de curenții subterani ai psihicului colectiv. Alte mii de persoane, anonime, se află în spatele lor, cu gînduri și sentimente asemănătoare, situate sub pragul conștiinței, gata să deschidă porțile unei noi epoci. în cutezanța acestor gînduri glăsuiește lipsa de grijă și siguranța de nezdruncinat a spiritului inconștient care va duce, cu consecvența unei legi naturale, la o reînnoire și transformare spirituală. O dată cu Reforma, curentul a atins suprafața vieții cotidiene. Reforma a înlăturat în mare măsură Biserica, mediatoare a salvării, și a restabilit relația personală cu Dumnezeu. în felul aces-

ta s-a depășit punctul culminant al maximei obiectivări a ideii de Dumnezeu. De acum încolo, noțiunea de Dumnezeu se va subiectiviza din ce în ce mai mult. Risipirea în secte reprezintă consecința logică a acestui proces de subiectivizare. Urmarea extremă este individualismul care reprezintă o nouă formă de „izolare" și a cărui primejdie o constituie cufundarea în acea *dynamis* inconștientă. Cultul „bestiei blonde" emană de la această dezvoltare, ca și multe altele ce ne particularizează epoca. De îndată însă ce se produce cufundarea în instinct, se ridică întotdeauna, de cealaltă parte, rezistența împotriva informului pur, a haoticului sălășluind în simpla *dynamis,* nevoia de formă și lege. Cufundîndu-se în torent, sufletul trebuie să creeze și simbolul care conține, reține și exprimă forța. Acest proces propriu psihicului colectiv este simțit sau intuit de acei poeți și artiști care creează în principal pe baza percepțiilor inconștientului sau a conținuturilor inconștiente și al căror orizont spiritual este suficient de larg pentru ca ei să înțeleagă, cel puțin sub aspect exterior, problemele principale ale timpului lor.

479. Eposul lui Spitteler *Prometeu și Epimeteu* începe într-un astfel de punct de răscruce psihologică: el descrie prăbușirea perechilor de contrarii care mai înainte fuseseră unite. Prometeu, plăsmuitorul de imagini, slujitorul sufletului, dispare din cercul oamenilor; societatea umană însăși cade pradă lui Behemoth, adică urmărilor contrarii, destructive ale unui ideal depășit. La timpul cuvenit, Pandora (sufletul) creează în inconștient giuvaerul salvator care însă nu ajunge la omenire pentru că aceasa nu îl înțelege. Schimbarea în bine se produce abia prin intervenția tendinței prometeice care, prin inteligență și înțelegere, readuce la luciditate un număr mic, apoi mare de oameni. Firește, această operă nu își poate avea rădăcinile decît în experiența intimă a creatorului ei. Dar dacă nu ar fi fost vorba decît de elaborarea poetică a unei experiențe pur individuale, ei i-ar lipsi în bună măsură universalitatea și perenitatea. Ea posedă însă valoare generală tocmai pentru că reprezintă și tratează nu doar probleme intime, ci în principal problemele colective ale epocii noastre, trăite în mod personal. Totuși ea s-a lovit la apariție de indiferența contemporanilor, căci aceștia sînt întotdeauna în marea lor majoritate chemați să mențină și să elogieze prezentul imediat

și să ducă astfel la acel rezultat fatal, a cărui complicație spiritul creator a presimțit-o și a încercat deja să-i afle dezlegarea.

5. Natura simbolului unificator la Spitteler

480. Trebuie să găsim acum un răspuns la întrebarea importantă care este natura giuvaerului, simbol al vieții reînnoite, în care poetul vede un aducător de bucurie și un mîntuitor. Am adunat deja o serie de dovezi care atestă natura „divină", „dumnezeirea" giuvaerului. S-a văzut limpede că simbolul cuprinde posibilitatea unor noi declanșări energetice, în vederea anume a eliberării libidoului inconștient blocat. Simbolul semnifică întotdeauna faptul că această formă cuprinde o nouă manifestare a vieții, o modalitate de salvare din ceea ce este constringere și silă de viață. Eliberat din inconștient prin simbol, libidoul reprezintă o divinitate întinerită sau în genere o nouă divinitate, tot așa cum, de pildă, Jahvc a înfăptuit prin creștinism trecerea către figura părintelui iubitor și în genere către o morală mai înaltă și mai spiritualizată. Motivul reînnoirii divinității[159] este general răspîndit și poate fi deci presupus cunoscut. Referitor la forța mîntuitoare a giuvaerului, Pandora spune:

481. „Ci, iată, ani auzit cîndva despre un neam de oameni bogat în suferințe și vrednic de îndurare, de aceea am născocit un dar prin care de tu îmi vei îngădui, eu aș putea să le alin sau să le-astîmpăr durerile lor multe."[160] Frunzele copacului care protejează nașterea cîntă: „Căci aici este prezența și aici e fericirea și aici e îndurarea."[161]

482. Mesajul „copilului minune", al noului simbol, este iubirea și bucuria, deci o stare de natură paradisiacă. Acest mesaj este o paralelă la nașterea lui Cristos, în vreme ce salutul adresat de zeița soarelui[162] și miracolul nașterii care face ca oameni aflați la depărtare să fie chiar în acea clipă „buni" și să fie bi-

159 Cf. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung [Gesammehe Werke,* V]).

160 Spitteler, *Prometheus und Epimetheus,* Jena, 1911, p. 108.

161 *Loc. cit.,* p. 127.

162 *Loc. cit.,* p. 132.

necuvîntați[163] constituie atribute ale nașterii lui Buddha. Din „binecuvîntarea divină" aș vrea să subliniez doar acest pasaj semnificativ: faptul „că fiecare om își revede imaginile pe care cîndva, copil fiind, le-a privit în strălucirea visătoare și plină de culoare a viitorului."[164] Ni se spune astfel limpede că fanteziile copilăriei se pot realiza, cu alte cuvinte, că acele imagini nu pier, ci reapar la omul adult, trebuind să se împlinească. Bătrînul Kule, din *Der tote Tag*[165] al lui Barlach rostește aceste cuvinte: „Noaptea, cînd stau culcat și pernele întunericului mă apasă, se înghesuie uneori în jurul meu lumină sunătoare, pe care ochii mei o văd și urechile mele o aud. Și atunci, în jurul culcușului meu se rinduiesc icoanele frumoase ale unui viitor mai bun. încremenite încă, dar de o superbă frumusețe, adormite încă — *dar cei care le-ar trezi ar zămisli lumii un nou chip. Acela care ar putea să o facă* [...] ar fi un erou. Dar ce inimi ar putea atunci să bată! Cu totul alte inimi, bătînd cu totul altfel decît o fac acum." (Despre imagini:) „Nu stau în nici un soare și nu sînt niciunde de soare luminate. *Dar ele vor și trebuie să iasă din noapte odată.* Aceasta ar fi arta de a le aduce la soare, atunci ar trăi." Și Epimeteu își dorește imaginea, giuvaerul, el spune în convorbirea despre statuia lui Heracles (a eroului!): „lată al imaginii înțeles, cu pricepere ea ne arată că singura noastră slavă stă în a trăi și a prinde prilejul de a cîștiga *giuvaerul care se coace deasupra capului nostru.**^ Atunci cînd, refuzat de Epimeteu, giuvaerul este adus preoților, aceștia cîntă tocmai în felul în care Epimeteu tînjise după el. „O, vino, o, Doamne, cu îndurarea ta", pentru ca imediat apoi să respingă giuvaerul ceresc ce le fusese oferit și să hulească. Nu este greu să recunoaștem în începutul imnului intonat de preoți cîntecul protestant:

„Vino, vino, duh al vieții,
Dumnezeu adevărat!
Forța ta nu-i in zadar
Ea ne umple ne-ncetat:

163 *Loc. cit.,* p. 129.
164 *Loc. cit.,* p. 128.
165 Berlin, 1919, pp. 30 ș. urm.
166 Spitteler, *loc. cit.,* p. 138.

Duh, lumină, străluciri
Vor fi-n bezna inimii.
Duh de forță și putere
Tu ești sigur duhul meu,
îmboldește-n noi lucrarea-ți" etc.

483. Acest imn se află într-un paralelism perfect cu considerațiile de mai sus. Faptul că preoții care îl intonează resping noul spirit al vieții, noul simbol, corespunde întru totul esenței raționaliste a creaturilor epimeteice. Rațiunea caută întotdeauna soluția pe căi raționale, consecvente, logice, și arc dreptate în toate situațiile și chestiunile de importanță medie. în cele mari și decisive însă, ea nu face față. Rațiunea este incapabilă să creeze imaginea, simbolul, care e de natură irațională. Atunci cînd drumul rațional se înfundă — și el se înfundă întotdeauna după o vreme — soluția apare din direcția din care nu este așteptată („Ce poate veni bun din Nazaret?"). Această lege psihologică este, de pildă, temelia profețiilor mesianice. Profețiile însele sînt proiecții ale inconștientului care presimte evenimentele viitoare. Deoarece soluția e irațională, apariția Mîntuitorului este legată de o condiție imposibilă, adică irațională, deci de graviditatea Fecioarei.[167] Această profeție este, ca multe altele, ambiguă, de pildă: „Macbeth nu va cădea în puterea nici unui dușman atîta timp cît pădurea din Birnam nu se va ridica să vină vrăjmaș împotriva castelului din Dunsinan."

484. Nașterea Mîntuitorului, adică apariția simbolului, are loc acolo unde nu este așteptată, anume acolo unde o soluție este cel mai puțin probabilă. Astfel Isaia spune (53, 1-3): „Cine va crede ceea ce noi am auzit și brațul Domnului cui i se va descoperi?

485. Crescut-a înaintea Lui ca o odraslă, și ca o rădăcină în pămînt uscat; nu avea nici chip, nici frumusețe, ca să ne uităm la El, și nici o înfățișare ca să ne fie drag.

486. Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni; om al durerilor și cunoscător al suferinței, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața, disprețuit și nebăgat în seamă."

167 Isaia, 7, 14.

487. Mîntuirea apare nu doar acolo unde nu este aşteptată, ci şi sub o înfăţişare, aşa cum se vede din acest pasaj, care pentru judecata epimeteică nu are nimic vrednic de preţuire. Descriind respingerea simbolului, Spitteler nu s-a sprijinit conştient pe modelul biblic, altminteri lucrul acesta s-ar observa în formulările sale. Mai degrabă el s-a adăpat din aceleaşi adîncuri din care atît profeţii, cît şi creatorii şi-au extras simbolurile mîntuitoare.

488. Apariţia Mîntuitomlui semnifică unirea contrariilor: „Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul şi leopardul se va culca lingă căprioară; şi viţelul şi puiul de leu vor mînca împreună şi un copil îi va paşte.

489. Juninca se va duce la păscut împreună cu ursoaica şi puii lor vor sălăşlui la un loc, iar leul ca şi boul va mînca paie;

490. Pruncul de ţîţă se va juca lingă culcuşul viperei şi în vizuina şarpelui otrăvitor copilul abia înţărcat îşi va întinde mîna."[168]

491. Natura simbolului mîntuitor este aceea a unui copil[169], cu alte cuvinte, naivitatea sau lipsa de premise a atitudinii aparţine simbolului şi funcţiei sale. Această atitudine „copilăroasă" aduce *eo ipso* cu sine faptul că în locul îndărătniciei şi al intenţiei raţionale apare alt principiu conducător a cărui „dumnezeire" echivalează cu „puterea superioară." Principiul director este de natură iraţională, motiv pentru care apare sub haina miracolului. Această corelaţie este foarte frumos exprimată de Isaia (9, 5): „Căci prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a Cărui stăpînire e pe umărul Lui şi se cheamă numele Lui: înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie."

492. Aceste determinări redau calităţile esenţiale, pe care le-am stabilit mai sus, ale simbolului mîntuitor. Criteriul efectului „divin" îl constituie forţa irezistibilă a impulsului inconştient. Eroul este întotdeauna figura înzestrată cu forţă magică, ce face im-

168 Isaia, 11,6-8.

169 „Copilul minune", la Spitteler. Cf. Kerényi şi Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie [Gesammelte Werke,* IX/Partea I].

posibilul posibil. Simbolul este drumul de mijloc de-a lungul căruia se unesc contrariile într-o nouă mișcare, un curs de apă care răspîndește fertilitate după o lungă perioadă de secetă. Tensiunea de dinaintea găsirii soluției este comparată cu graviditatea:

493. „Ca femeia însărcinată și gata să nască prunc, care se zvîrcolește și strigă în durerea ei, așa am fost noi, Doamne, cu toții în fața Ta!

494. Zămislit-am, dureri de facere am avut și am născut vint! Mîntuire țării noi n-am dat [...]

495. Morții Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia!"[170]

4%. în actul mîntuirii se însuflețește ceea ce era neînsuflețit, mort; din punct de vedere psihologic aceasta înseamnă că: acele funcții înțelenite, sterile, dezafectate, refulate, disprețuite, subevoluate etc. izbucnesc deodată și încep să viețuiască. Tocmai funcția inferioară este aceea care continuă viața, pe cale de a se stinge în funcția diferențiată.[171] Acest motiv revine în ideea de â7TOKaTâoxaoiq Jtâvrcov, din Noul Testament, de restituire[172] care este o formă înaltă, evoluată a ideii universal răspînditc a mitului eroului, potrivit căruia, ieșind din pîntecul balenei, eroul își scoate afară părinții și îi scoate pe toți cei pe care monstrul îi înghițise mai înainte. Este ceea ce Frobenius numește „furișarea obștească afară".[173] Corelația cu mitul eroului este păstrată și de Isaia, două versete mai jos (27, 1): „în ziua aceea Domnul se va năpusti cu sabia Sa grea, mare și puternică, asupra Leviatanului, a șarpelui încolăcit, și *va omorî balaurul cel din Nil."*

497. O dată cu nașterea simbolului, regresia în inconștient a libidoului încetează. Regresia se transformă în progresie, staza devine flux. Astfel, forța de atracție a cauzei prime este zdrobită. De aceea spune Kule: „Și atunci, în culcușul meu, se rînduiesc icoanele frumoase ale unui viitor mai bun. încremenite încă, dar de o superbă frumusețe, adormite încă — dar cel care

170 Isaia, 26, 17-19.
171 Cf. explicațiile de mai sus la *Scrisorile* lui Schiller.
172 *Epistola Sf. Apostol Pavel către Romani,* 8, 19.
173 Frobenius, *Dos Zeitalter des Sonnengottes,* 1904.

le-ar trezi ar zămisli lumii un nou chip. Acela care ar putea să o facă ar fi un erou:

Mama: Un eroism cu jale și nevoi!

Kule: Poate că cineva ar putea totuși!

Mama: *Acela ar trebui mai înainte să-și îngroape mama."*[174]

498. Am ilustrat abundent cu alt prilej motivul „mamei zmeoaice", astfel incit pot să nu mai revin aici asupra lui.[175] Apariția noii vieți și a noii fertilități, acolo unde nu era nimic de așteptat, este descrisă și în Isaia, 35, 5-8: „Atunci vor deschide ochii celor orbi și urechile celor surzi vor auzi;

499. Atunci va sări șchiopul ca cerbul și limpede va fi limba gîngavilor; că izvoare de apă vor curge în pustiu și pîraie în pămînt însetat.

500. Pămîntul cel fără de apă se va preface în bălți și ținutul cel însetat va fi izvor de apă. Acolo va fi veselia păsărilor, iarbă, trestie și bălți.

soi. *Acolo va fi cale curată și cale sfîntă se va chema* și nu va trece pe acolo nimeni necurat și nici nu va fi acolo cale întinată. Chiar și cei fără de minte vor merge pe dînsa și nu se vor rătăci."

502. Simbolul mîntuitor este o cale, un drum pe care viața poate înainta, fără chin și fără constrîngere.

Hölderlin spune în *Patmos:*

„Aproape
Și greu de înșfăcat e Zeul.
Dar unde-i primejdie, sporește
Și mintuirea."*

503. Sună ca și cînd apropierea zeului ar reprezenta o primejdie, ca și cînd deci concentrarea de libido din inconștient ar fi o primejdie pentru viața conștientă. Or, lucrurile stau astfel: cu

---

174 Barlach, *Der tote Tag,* pp. 30 ș. urm.

175 Vezi *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandhing [Gesammelte Werke,* V]. Sugrumării Leviatanului îi corespunde la Spitteler biruința asupra lui Behemoth.

* Traducere de Ștefan Aug. Doinaș și Virgil Nemoianu: J. Chr. Fr. Hölderlin, *Imnuri și ode,* Edit. Minerva, 1977, București, p. 312 (n. *t.).*

cît o masă de libidou investește, sau mai bine spus se investește, mai mult în inconștient, cu atît crește influența, posibilitatea de acțiune a inconștientului; ceea ce înseamnă că toate posibilitățile funcționale respinse, uzate, depășite, pierdute cu totul în cursul unor întregi generații se însuflețesc și încep să exercite o influență crescîndă asupra conștiinței, împotriva rezistenței adesea deznădăjduite a judecății raționale. Salvarea o aduce simbolul care poate închide și uni în sine conștientul și inconștientul. în vreme ce libidoul de care dispune conștiința se epuizează treptat în funcția diferențiată și se reconstituie din ce în ce mai greu și într-un timp din ce în ce mai lung, și în vreme ce simptomele neunirii cu sine se îndesesc, primejdia unei inundații și a unei distrugeri provocate de conținuturile inconștiente crește concomitent cu creșterea simbolului destinat să rezolve conflictul. Or, simbolul este foarte intim legat de ceea ce e amenințător și primejdios, în așa fel îneît el fie poate fi confundat cu acesta, fie apariția sa cheamă răul și distrugerea. Oricum, salvarea se leagă intim de distrugere și pustiire. Dacă vechiul nu ar fi pregătit să dispară, nimic nou nu ar apărea, iar vechiul nu ar putea și nu ar avea de ce să fie stîrpit, atîta timp cît nu i-ar bloca noului în mod păgubitor calea. Această corelație psihologică firească apare la Isaia, 7, 14 ș. urm. Acolo se spune că o fecioară va naște un fiu pe care îl va numi Emanuel. Or, Emanuel înseamnă „Dumnezeu cu noi", adică unirea, garantată de simbolul mîntuitor, cu *dynamis* latentă din inconștient. Ce înseamnă mai întîi această unire se poate vedea din versetele imediat următoare:

S(M. „Că înainte ca fiul acesta să știe să dea la o parte răul și să aleagă binele, pămîntul de care îți este teamă, din pricina celor doi regi, va fi pustiit."

sos. 8.1.: „Și a zis Domnul către mine: «Ia o carte mare și scrie deasupra ei cu slove omenești: Mahcr-Șalal-Haș-Baz» (grabnic-pradă-apropiat-jaf)."

506. 8, 3-4: „Atunci m-am apropiat de proorocită și a luat în pîntece și a născut un fiu. Și a zis Domnul către mine: «Pune-i numele Maher-Șalal-Haș-Baz.»

507. Căci înainte ca băiatul să zică: «tată şi mamă!», toată bogăţia Damascului şi prada Samariei vor fi duse înaintea regelui Asiriei."

508. 8, 6-7: „«Fiindcă poporul acesta a nesocotit apele Siloahului, care curg lin [...]»."

509. Iată acum că Domnul va aduce peste ei apele cele mari şi frumoase ale Eufratului: pe regele Asiriei şi toată strălucirea lui. Ele vor trece peste toate zăgazurile şi vor da afară peste malurile lui."

510. 8, 8: „Şi se va revărsa în Iuda, şi se va umfla, şi îl va îneca pînă ce va ajunge la gît şi cu revărsările lui întinse va acoperi întinsul ţării, o Emanuile!"*

511. Am arătat deja în cartea mea *Wandlungen und Symbole*[xlb] că naşterea divinităţii este ameninţată de balaur, de inundaţii, de pruncucidere. Ceea ce psihologic înseamnă că acea *dynamis* latentă poate irumpe şi inunda conştiinţa. O astfel de primejdie Isaia o vede figurată în regele străin care domneşte peste un regat ostil şi puternic. Pentru Isaia această problemă nu este, evident, psihologică, ci concretă, fiind totalmente proiectată. La Spittcler, în schimb, problema este deja psihologică, desprinsă de obiectul concret, dar cxprimîndu-sc în forme foarte apropiate de acelea ale lui Isaia, deşi de un împrumut conştient abia dacă poate fi vorba. Naşterea salvatorului echivalează cu o mare catastrofă, prin faptul că irumpe o viaţă puternică acolo unde nu se bănuia existenţa vreunei vieţi, a vreunei forţe sau a vreunei posibilităţi de dezvoltare. Noua viaţă izvorăşte din inconştient, adică din acea parte a psihicului, voit sau nevoit, ignorată şi considerată, de aceea, de toţi raţionaliştii ca inexistentă. Din această zonă negîndită şi repudiată apare totuşi suplimentul de forţă nouă — reînnoirea vieţii. Dar ce înseamnă acest negîndit şi repudiat? Este vorba de toate conţinuturile psihice refulate din pricina incompatibilităţii lor cu valorile conştiente, deci urîtul, imoralul, incorectul, inoportunul, inutilizabilul etc, adică tot ceea ce s-a înfăţişat astfel individului în cauză. Primejdia stă în faptul că omul poate fi atît de transportat de forţa cu

* Ed. Galaction (n. f.).

176 Reeditare: *Symbole der Wandlung (Gesammelte Werke,* V).

care reapar aceste lucruri, de strălucirea lor nouă și minunată, incit să uite sau să arunce peste bord toate valorile anterioare. Ceea ce înainte era disprețuit poate fi ridicat acum la rangul de principiu suprem, iar ceea ce înainte era adevăr poate deveni eroare. Această răsturnare de valori echivalează cu distrugerea valorilor vitale acceptate pînă atunci, ca pustiirea prin inundație a unei țări.

512. Astfel, la Spittcler darul ceresc al Pandorei aduce țării și oamenilor nenorocire. După cum în legenda clasică din cutia Pandorei țîșnesc bolile care inundă și devastează țara, tot astfel giuvaerul este cauza unei nenorociri asemănătoare. Pentru a înțelege acest lucru, trebuie să vedem care este natura simbolului. Primii care găsesc giuvaerul sînt țăranii, după cum păstorii sînt primii care îl salută pe salvator. Ținîndu-l în mină, ei îl examinează răsucindu-l într-o parte și în alta „pînă cînd, în cele din urmă, rămaseră cu totul năuciți în fața apariției străine, necuviincioase și fără de lege."[177] Cînd îl duc la rege, iar regele încearcă să-i supună Conștiinței* spre examinare, pentru ca ea să-i aprobe sau să-i respingă, aceasta sare speriată de pe dulap pe pămînt și se ascunde sub patul „imposibilei presupuneri". Ca un crab care fuge „holbîndu-și otrăvitor foarfecele și zbîrlindu-și-lc vrăjmaș [...|, așa privea Conștiința de sub pat și, iată, cu cît Epimeteu apropia imaginea, cu atît cealaltă se retrăgea cu gesturi de respingere. Și ghemuindu-se deci acolo, tăcea și nu scotea nici un cuvînt și nici un sunet, oricît se ruga regele de ca și o implora și o incinta cu felurite vorbe.'"[178]

513. Evident că noul simbol nu îi este simpatic Conștiinței, motiv pentru care regele îi sfătuiește pe țărani să ducă giuvaerul preoților. „De cum zări chipul imaginii, Hiphil-Hophal (marele preot) de groază și de scîrbă fu curpins și, încrucișîndu-și brațele ocrotitor deasupra frunții, strigă:

514. «Departe de mine cu această batjocură, căci *ceva potrivnic divinității* sălășluiește în ea și inima îi c carnală, iar neobrăzarea i se citește-n ochi.»"[179]

177 Spitteler, *loc. cir.,* p. 133.

* E vorba de *Gewissen,* conștiință morală (;i; ,.).

178 *Loc. cit.,* p. 142.

179 *Loc. cit.,* p. 142.

515. După care țăranii duc giuvaerul la Academie. învățătorii înaltei școli sînt de părere că imaginii îi lipsesc „sentimentul și sufletul", iar „pe deasupra, gravitatea și mai cu seamă ideea călăuzitoare."[180]

516. Bijutierul, în fine, scoate giuvaerul fals, tăiat dintr-o materie ordinară. La tirg, unde țăranii vor să scape de imagine, apare poliția. Apărătorii dreptății exclamă la vederea imaginii: „Sălășluiește oare o inimă în trupul vostru ș-aveți voi oare o conștiință în suflet, de cutezați să înfățișați privirii tuturor această neobrăzată și lascivă goliciune?

517. Și-acum grăbiți-vă să dispăreți! Și vai de voi, dacă din întîmplare ne veți întina cu asemenea priveliște pruncii curați și dalbele neveste."[181]

518. Simbolul este caracterizat de poet drept străin, necuviincios și fără de lege, potrivnic simțului moral, contrazieîndu-nc atît sentimentul și reprezentarea sufletului, cit și noțiunea de Dumnezeu; el vorbește senzualității, e lipsit de rușine și capabil să pericliteze în marc măsură morala publică prin stimularea fanteziilor sexuale. Aceste atribute definesc prin urmare o ființă care se află în contradicție în primul rînd cu valorile noastre morale, în al doilea rînd cu judecata noastră de valoare estetică, deoarece ei îi lipsesc valorile superioare ale sufletului, iar absența „ideii călăuzitoare" sugerează o iraționalitate a conținutului său de idei. Verdictul „potrivnic divinității" poate fi tradus și prin „anticreștin", căci această istorie nu este localizată nici în Antichitatea îndepărtată, nici în China. Prin urmare, potrivit tuturor atributelor sale, simbolul este un reprezentant al funcției valoric inferioare, deci al conținuturilor psihice ncrecunoscute. Imaginea înfățișează probabil — deși nicăieri acest lucru nu se spune — nuditatea unei forme omenești, o „formă vie".

519. Această formă exprimă libertatea deplină și totodată datoria de a fi ceea ce ești; în consecință, ea semnifică cea mai înaltă modalitate de frumusețe estetică și morală, dar frumusețe naturală nu ideală, artificial confecționată, ea semnifică indivi-

---

180 *Loc. cit.,* p. 144.
181 *Loc. cit.,* p. 147.

dul, așa cum ar putea el să fie. O astfel de imagine, oferită privirii **omului** așa cum este el în momentul de față, nu va face decît să declanșeze în el ceea ce este ațipit și ceea ce nu a trăit încă. Dacă întîmplarea ar face ca el să fie pe jumătate civilizat și pe jumătate încă barbar, atunci priveliștea acelui simbol ar trezi întreaga barbarie din el. Ura omului se concentrează întotdeauna asupra a ceea ce îi conștientizează propriile defecte. Astfel, destinul giuvaerului este pecetluit din însăși clipa apariției sale în lume. Păstorul tăcut care I-a găsit primul este aproape omorît în bătaie de către țăranii cuprinși de furie, după care ei aruncă giuvaerul în stradă. Simbolul salvatorului și-a încheiat astfel cariera scurtă dar tipică. Legătura cu ideea creștină a patimilor este evidentă. Natura salvatoare a giuvaerului se exprimă și prin faptul că el apare doar o dată la o mie de ani; este un eveniment rar această „înflorire a comorii" și apariție a unui mîntuitor, a unui Saoshyant, a unui Buddha.

520. Sfîrșitul carierei giuvaerului este misterios; el cade în mina unui evreu rătăcitor: „Nu era un ovrei din această lume, și străin peste orice măsură îi era portul."[182] Acest evreu deosebit nu poate fi decît Ahasver care nu îl recunoaște pe adevăratul Mîntuitor și care aici fură, ca să spun așa, imaginea Salvatorului. Legenda lui Ahasver este o legendă creștină tîrzie, atestată nu mai devreme de secolul al XVII-lea.[183] Ea izvorăște psihologic dintr-o masă libidinală și dintr-o parte a personalității nevalorificată în atitudinea creștină față de viață și lume și care este de aceea refulată. Pentru această parte refulată a personalității, evreii au slujit întotdeauna de simbol, de aici demența persecuțiilor lor în Evul Mediu. Ideea de crimă rituală cuprinde în formă accentuată ideea de respingere a Mîntuitorului, căci așchia din ochiul propriu este văzută ca bîrnă în acela al aproapelui. Ideea de crimă rituală joacă un rol și la Spitteler, prin aceea că evreul fură copilul-minune dăruit de cer. Avem a face aici cu proiecția mitică a percepției inconștiente a faptului că acțiunea de mîntuire este mereu zădărnicită de prezența în in-

182 *Loc. cit.,* p. 163.

183 E. Koenig, *Ahasver,* 1907.

conştient a unui element nemîntuit. Acest element nemîntuit, nedomesticit, necultivat sau barbar care nu poate fi lăsat liber, ci doar ţinut în lanţ, este proiectat asupra acelora care nu au acceptat creştinismul; în fapt ceva din noi înşine s-a refuzat domesticirii creştine. Există o percepere inconştientă a acestui element răzvrătit, a cărui existenţă am vrea să o negăm; de aici, proiectarea. Neliniştea este o expresie concretă a lipsei de mîntuire. Elementul nemîntuit atrage pe loc noua lumină, energia noului simbol. Pe această cale se exprimă sub altă formă ceea ce noi am sugerat deja mai sus, vorbind de acţiunea simbolului asupra psihicului în general: simbolul stimulează toate conţinuturile refulate şi nerecunoscute, ca de pildă în cazul „păzitorilor pieţei"; tot aşa, în cazul lui Hiphil-Hophal care, potrivit rezistenţei sale inconştiente la propria religie, accentuează şi întăreşte antidivinitatea şi carnalitatea noului simbol. Afectul respingerii corespunde masei de libido refulate. Crima rituală se înfăptuieşte o dată cu transformarea darului ceresc curat in fantasmagoria apăsătoare, născocită de aceste minţi. Apariţia simbolului nu rămîne totuşi fără efect. Neacceptal în forma lui pură, el este absorbit de forţele arhaice şi nediferenţiate, proces la care contribuie estetica şi moralitatea conştientă. în acest punct începe enantiodromia, transformarea valorii de pînă acum în nonvaloare, a binelui în rău.

521. împărăţia celor buni, al cărei rege este Epimeteu, s-a aflat dintotdeauna în duşmănie cu împărăţia lui Behemoth. *Behemoth* şi *Leviatan*[184] sînt în *Cartea lui Iov* cei doi *monştri ai lui Dumnezeu,* expresie simbolică a puterii şi a forţei acestuia. Ca simboluri animaliere brute, ele desemnează forţele înrudite psihologic ale naturii umane.[185] De aceea, Jahve spune: „Ia priveşte ipopotamul* pe care I-am făcut ca şi pe tine [...]

184 Spitteler, *loc. cit.,* p. 179.

185 Cf. *Wandlungen und Symbole der Libido,* p. 58 (reeditare: *Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke,* V], şi R. Schacrf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament,* în: Jung, *Symbolik der Geistes,* 1984.

* Este vorba de hippopotamus amphibius în care exegeza I-a identificat pe Behemoth. Versiunile româneşti au optat pentru forma comună a numelui (n. f.).

522. Vezi, puterea lui e în foalele lui şi vîrtoşia lui e în muşchii de pe pîntece. Coada lui e dîrză ca lemnul de cedru, vinele pulpelor lui sînt numai noduri[186] [...] El este fruntea alcătuirilor lui Dumnezeu."[187]

523. Să citim cu atenţie: această forţă este „fruntea alcătuirilor lui Dumnezeu", adică a lui Jahve, a Dumnezeului evreu care în *Noul Testament* repudiază această formă. Aici, el nu va mai fi un Dumnezeu al naturii. Ceea ce psihologic înseamnă că latura instinctuală, grosolană, a libidoului acumulat în inconştient este menţinută în atitudinea creştină constant în jos; astfel este refulată o jumătate de Dumnezeu, respectiv este înscrisă în contul vinovăţiei omului şi repartizată, în ultimă instanţă, domeniului diavolului. Cînd forţa inconştientă începe apoi să se ridice către suprafaţă şi să curgă, cînd „alcătuirile lui Dumnezeu" încep să se manifeste, atunci Dumnezeu apare sub chipul lui Behemoth.[188] S-ar putea tot atît de bine spune că Dumnezeu se înfăţişează sub chipul diavolului. Aceste evaluări morale sînt însă iluzii optice: forţa vieţii se află dincolo de judecata morală. Meistcr Eckhart ne învaţă: „Dacă spun deci că Dumnezeu e bun: nu este adevărat, *eu* sînt bun, Dumnezeu nu este bun! Merg chiar mai departe: eu sînt mai bun decît Dumnezeu! Căci doar ceea ce este bun se poate face mai bun şi doar ceea ce este mai bun se poate face cel mai bun. Dumnezeu nu este bun, de aceea el nu se poate face mai bun şi, drept urmare, nici cel mai bun; departe de Dumnezeu se află aceste trei determinări, «bun», «mai bun», «cel mai bun»; el se află deasupra tuturor acestora."[189]

524. Efectul următor al simbolului mîntuitor rezultă din unirea perechilor de contrarii: astfel se uneşte împărăţia ideală a lui Epimetcu cu împărăţia lui Behemoth; cu alte cuvinte, conştiinţa morală intră într-o alianţă primejdioasă cu conţinuturile incon-

186 *Vulgata* vorbeşte chiar de faptul că: „nervi testiculorum eius perplexi sunt" (vinele testiculelor sînt răsucite). La Spitteler, fiica lui Behemoth este, semnificativ, Astarte.

187 *Cartea Iui Iov,* 40, 15 ş. urm. [Citat după ed. Galaction, *n. t.*\

188 Flournay, *Une Mystique Moderne,* „Archives de psychologie", voi. XV, 1915.

189 *Von der Erneuerung am Geiste,* Buettner, loc. *cit.,* voi. I, p. 165.

ştiente şi cu libidoul corespunzător care le este identic. Lui Epimeteu îi sînt încredinţaţi copiii divini, anume acele bunuri supreme ale umanităţii fără de care omul nu este altceva decît animal. Prin unirea cu propriul contrar inconştient apare pericolul pustiirii, al devastării sau al inundării, adică valorile conştiinţei s-ar putea pierde în contact cu valorile energetice ale inconştientului. Dacă acea imagine a frumuseţii şi moralităţii naturale ar fi acceptată şi păstrată şi dacă nu ar sluji, în virtutea inocentei sale naturaleţi, de stimulent impurităţii apăsătoare din adîncul culturii noastre „morale", atunci copiii divini, în ciuda alianţei cu Behemoth, nu ar fi primejduiţi, ci Epimetcu ar putea deosebi în orice clipă valoarea de nonvaloare. Dar deoarece simbolul este inacceptabil pentru limitarea, pentru diferenţierea raţionalistă şi totodată pentru infirmitatea noastră, orice criteriu de măsurare a valorii şi nonvalorii lipseşte. Dacă unirea perechilor de contrarii se produce totuşi, apare pericolul inundării şi al distrugerii, şi anume, în mod caracteristic, prin faptul că tendinţele contrarii, periculoase sînt introduse prin contrabandă, respectiv sub paravanul „noţiunilor corecte". Se poate raţionaliza şi estetiza chiar şi ceea ce este rău şi nociv. Astfel, copiii divini sînt, unul după altul, predaţi lui Behemoth, cu alte cuvinte valorile conştiente sînt schimbate pe instinctualitatca şi neghiobia pură. Tendinţele inconştiente, brutale şi barbare de mai înainte înghit valorile conştiente, de aici faptul că Behemoth şi Leviatan arborează drept simbol al principiului lor o *balenă nevăzută,* în vreme ce simbolul corespunzător al imperiului epimeteic este *pasărea.* Balena, ca locuitor al mării, este în genere simbolul inconştientului devorator.[190] Pasărea, ca locuitor al imperiului luminos al văzduhului, este un simbol al ghidului conştient sau chiar al idealului (aripi!) şi al Duhului Sfint.

525. Prăbuşirea definitivă a binelui este împiedicată de intervenţia lui Promcteu. El îl eliberează pe ultimul dintre copiii divini, pe Mesia, din puterea vrăjmaşilor săi. Mesia devine moştenitorul împărăţiei lui Dumnezeu, în timp ce Prometcu şi Epimeteu, personificările contrariilor separate, se retrag uniţi în „valea lor de-acasă". Amîndoi sînt liberi de exerciţiul puterii, Epimeteu pentru a fi fost constrîns, Prometeu pentru a nu-i fi

190 Atestări din belşug, în: *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare in: *Symbole der Wandlung [Gesammehe Werke,* V]).

dorit niciodată. Formulată în termeni psihologici, ideea este că atît introversia, cît şi extraversia încetează să domine ca linie diriguitoare, unilaterală, disocierea psihicului fiind astfel stopată, în locul ei apare o nouă funcţie, reprezentată simbolic printr-un copil, numit Mesia, care doarme îndelung. Mesia e mijlocitorul, simbolul unei noi atitudini în care contrariile sînt unite. El este un copil, un băieţel asemenea prototipului antic *puer aetermis,* care sugerează, prin tinereţea sa, renaşterea şi revenirea a ceea ce fusese pierdut *{apokatastasis).* Ceea ce adusese Pandora sub formă de imagine pe pămînt, ceea ce fusese respins de oameni şi le pricinuise nenorocire se împlineşte în Mesia. Acest ansamblu simbolic corespunde unei experienţe frecvente din practica psihologiei analitice: cînd un simbol apare în vis şi este respins din motivele expuse pe larg mai sus, el provoacă o contrareacţie ce corespunde invaziei lui Behemoth. Din acest conflict rezultă o simplificare a personalităţii, o reducere la trăsăturile fundamentale individuale, existente de la începutul vieţii, care garantează legătura dintre personalitatea matură şi izvoarele de energie ale copilăriei. După cum arată Spitteler, primejdia mare în cazul acestei treceri constă în posibilitatea ca în locul simbolului să fie raţional preluate instinctele arhaice stimulate prin acest proces şi să fie integrate în formele intuitive tradiţionale.

526. W. Blake, misticul englez, afirmă: „Există două clase de oameni: *fecunzii*[191] şi *devoratorii*[192]. Religia este năzuinţa de a le uni."[193] Cu aceste cuvinte ale lui Blake care sintetizează într-un mod atît de simplu ideile fundamentale ale lui Spitteler şi propriile mele consideraţii, aş vrea să închei acest capitol. Dacă i-am acordat o neobişnuită întindere este, ca şi în cazul interpretării *Scrisorilor* lui Schiller, pentru a da seama de bogăţia de idei şi de sugestii pe care Spitteler ni le oferă în *Pronie teu şi Epimeteu.* M-am limitat pe cît posibil la esenţial, lăsînd deliberat deoparte o scrie întreagă de probleme pe care un examen complet al acestei lucrări ar trebui să o ia în considerare.

---

191 *The prolific* = fecundul, cel ce naşte din sine însuşi.

192 *The devouring* = cel care devorează, absoarbe în sine.

193 .Religion is an endeavour to reconcile the two!" *Poetical Works,* 1906, vol. 1, p. 269, cf. *The Marriage of Heaven and Hell,* in *The Writings of William Blake,* Londra, 1925, p. 190.

VI

PROBLEMA TIPURILOR ÎN PSIHOPATOLOGIE

527. Am ajuns acum la încercarea întreprinsă de un psihiatru de a scoate în evidență două tipuri din varietatea năucitoare a așa-numitelor *complexe de inferioritate psihopatice.* Această grupă neobișnuit de întinsă reunește toate stările psihopatice de graniță, care nu mai aparțin psihozelor propriu-zise, deci toate nevrozele și toate stările degenerative, precum complexele psihice de inferioritate: intelectuală, morală, afectivă și de altă natură. Această încercare i se datorează lui Otto Gross, care a publicat un studiu teoretic sub titlul *Die zerebrale Sekundärfunktion* (1902), ale cărui ipoteze fundamentale I-au determinat să postuleze existența a două tipuri psihologice.[1] Deși materialul empiric cercetat de el este desprins din domeniul complexelor psihice de inferioritate, nimic nu împiedică transpunerea concluziilor lucrării la domeniul psihologiei normale, căci dezechilibrele psihice îi oferă cercetătorului prilejul deosebit de favorabil de a sesiza cu o limpezime extraordinară anumite fenomene care în interiorul granițelor normale rămîn adesea indistincte. Starea anormală are nu o dată efect de luptă. Gross însuși își extinde concluziile, în capitolul final, la alte domenii, așa cum vom vedea mai jos.

528. Prin „funcție secundară", Gross înțelege un proces celular cerebral care urmează „funcției primare". Aceasta corespunde activității propriu-zise a celulei, respectiv producerii unui proces psihic pozitiv, să spunem, producerii unei reprezentări. Activitatea corespunde unui proces energetic, probabil de-

1 O prezentare reelaborată, dar în esență neschimbată, a tipurilor, oferă Gross în cartea *Oberpsychopathische Mindenvertigkeiten,* 1909, pp. 27 ș. urm.

clanșării unei tensiuni chimice, adică unei descompuneri chimice. Acestei descărcări acute, numită de Gross funcție primară, îi urmează funcția secundară, adică o restituire, o reconstituire prin nutriție. Această funcție va pretinde un timp mai lung sau mai scurt în raport cu intensitatea energiei cheltuite care i-a premers, în tot acest răstimp celula se află într-o stare modificată față de perioada anterioară, într-o stare de excitație care nu poate rămîne fără efect asupra desfășurării în continuare a procesului psihic. Astfel, procese *intens marcate, bogate în afecte* semnifică probabil o cheltuială specială de energie și de aici o perioadă de restituire sau o funcție secundară prelungite. Gross consideră că efectul funcției secundare asupra procesului psihic reprezintă o influență specifică, demonstrabilă, exercitată asupra desfășurării ulterioare a asociației, și anume în sensul unei limitări a selecției asociative la „tema" reprezentată de funcția primară, la așa-numita „reprezentare principală". într-adevăr, și cu am putut să mă refer, ceva mai tîrziu, în cuprinsul propriilor melc lucrări experimentale — ca și mai mulți dintre elevii mei, in investigații asemănătoare — la *fenomene de perseverare*[2], frecvent atestate, după reprezentări intens marcate. Elevul meu Ebcrschwciler a demonstrat același fenomen într-o cercetare lingvistică privind asonantele și aglutinările.[3]

529. Știm pe baza experienței patologice cit de des apar perseverațiile tocmai în cazul leziunilor cerebrale grave, precum apoplexii, tumori, degenerări atrofice sau de alt fel. Ele se datorează tocmai acestei restituiri anevoioase. Ipoteza lui Gross are de aceea o mare doză de verosimilitate. E firesc să ne punem întrebarea dacă nu există indivizi sau chiar tipuri la care perioada de restituire, funcția secundară, să dureze mai mult decît la alții și dacă, pe baza acestui fapt, nu s-ar putea eventual deduce anume particularități psihologice.

530. într-un interval de timp dat, o funcție secundară scurtă influențează mult mai puține asociații consecutive decît una lun-

2 Jung, *Diagnostische Untersuchungen (Gesammelte Wcrke,* II).

3 Eberschweiler, „Untersuchungen iiber die sprachliche Komponente der Assoziation[1]*. *Allgemeine Zeitschrift fiir PsycMatrie,* 1908.

gă. în primul caz, funcția primară poate să apară mult mai frecvent. Particularitatea imaginii psihologice a acestui caz o constituie disponibilitatea ei, rapid și necontenit reînnoită, pentru acțiune și reacțiune, deci un fel de tendință către distragere, o pornire către superficialitate a legăturilor, o lipsă de relații mai adînci, mai strînse, o anume incoerență, în loc de legături semnificative, în unitatea de timp se bulucesc numeroase teme noi, dintre care nici una nu este adîncită, astfel incit la același nivel apar fapte eterogene, de valoare diferită, dînd impresia de „nivelare a reprezentărilor" (Wernicke). Această succesiune rapidă de funcții primare exclude *eo ipso* trăirea valorilor afective a reprezentărilor, de aici faptul că afectivitatea nu poate fi altfel decît superficială. Dar și că adaptările și schimbările rapide de atitudine devin posibile. Procesul de gîndire propriu-zis, sau altfel spus abstracția, suferă, firește, din pricina scurtimii funcției secundare, căci ea pretinde ca mai multe reprezentări inițiale și efectele lor să aibă o durată mai întinsă, deci pretinde o funcție secundară mai lungă. Fără de care nu poate avea loc nici o adîncire a abstracției unei reprezentări sau a unui grup de reprezentări. Restaurarea rapidă a funcției primare determină o *reactivitate* mai mare, oricum nu în sens intensiv ci extensiv, de unde o înțelegere promptă a prezentului imediat, dar numai pe latura sa de suprafață și nu în semnificația de adîncime. De aici și impresia unei lipse de spirit critic sau, după împrejurări, impresia unei lipse de prejudecăți ori de prevenire și de înțelegere, uneori chiar de incomprehensibilă indelicatețe, lipsită de tact sau chiar violență. Alunecarea prea rapidă pe deasupra semnificațiilor mai adînci lasă și ca impresia unei anumite orbiri față de toate lucrurile care nu se află la suprafața imediată. Reactivitatea rapidă apare și sub forma prezenței de spirit, a îndrăznelii, a cutezanței ce își au rădăcinile în lipsa de atitudine critică în fața primejdiei și în incapacitatea de a o sesiza. Rapiditatea acțiunii creează iluzia gestului hotărît, in fond este vorba mai mult de un impuls orb. Incursiunea într-un domeniu străin apare ca de la sine înțeleasă și este înlesnită de necunoașterea valorii afective a reprezentării, a acțiunii și a eficienței ei asupra semenului nostru.

5.M. Prin reînnoirea rapida a disponibilității, prelucrarea percepțiilor și a experiențelor este tulburată, in așa fel incit memoria este de regulă considerabil afectată, căci de cele mai multe ori pot fi ușor reproduse doar acele asociații care au intrat in foarte multe combinații. Conținuturi relativ izolate dispar in scurt timp, de aceea este infinit mai greu de memorizat un șir de cuvinte fără sens (incoerente) dccît o poezie. Capacitatea de a se înflăcăra rapid, entuziasmul grabnic stins ca și anumite carențe de gust sînt caracteristici care apar în virtutea succesiunii prea iuți de conținuturi eterogene și a nercalizării valorilor lor afective mult prea diferite. Gindirca arc caracter reprezentativ, deci este mai mult un mod de reprezentare și succesiune de conținuturi dccît o succesiune de abstracțiuni și de sinteze.

532. în descrierea acestui tip cu funcție secundară scurtă am urmărit in esență considerațiile lui Gross, la care am adăugat cîtcva transcripții în registru normal. Gross numește acest tip „inferioritate cu .conștiință superficială" Dacă estompăm acestuia pînâ la normal trăsăturile îngroșate, obținem o imagine de ansamblu in care cititorul recunoaște fără dificultate tipul „less emotional" al lui Jordan, deci pe *extravertit.* Prin urmare, lui Gross îi revine meritul, nu mic, de a fi formulat pentru prima oară o ipoteză unitară și simplă privind originea acestui tip.

533. Tipul opus este numit de Gross: „inferioritate cu conștiința îngustă". Funcția secundară a acestui tip este deosebit de intensă și de prelungită. Prin prelungirea ei, asociația consecutivă este influențată într-o măsură mai marc decit in cazul tipului amintii mai sus. E la indemînă să presupunem, și in acest caz, existența unei funcții primare accentuate, deci o activitate celulara mai bogată și mai completă decit la extravertit. Urmarea firească ar li prelungirea și intensificarea funcției secundare. Persistența funcției secundare provoacă o prelungire a efectului reprezentării inițiale. Apare astfel ceea ce Gross numește ..efect contractiv", respectiv o selecție special orientată (in sensul reprezentării inițiale) a asociațiilor consecutive. De aici, o realizare sau adîncirc cuprinzătoare a „temei". Reprezentarea are efect persistent, impresia este profundă. O consecință nefavora-

bilă este limitarea la un domeniu mai restrîns, în paguba varietății și a bogăției de gîndire. Totuși sinteza este bine susținută, elementele de asamblare rămînînd îndeajuns de mult timp constelate pentru ca abstracția lor să devină posibilă. De altfel, restrîngerea la o singură temă provoacă o îmbogățire a asociațiilor corespunzătoare și o corelare interioară solidă, o coeziune a unui complex de reprezentări; totodată însă acest complex se închide în fața oricărui element străin și intră pe această cale într-o izolare asociativă, fenomen numit de Gross (printr-un termen împrumutat de la Wcrnicke) „sejuncție". Urmare a sejuncției complexelor este acumularea de grupuri (sau complexe) de reprezentări necorelate sau lax corelate între ele. în exterior, această stare se manifestă sub forma unei personalități dezarmonice sau, cum spune Gross, „sejunctive".

Si4. Complexele izolate coexistă mai întîi unele lîngă altele fără a se influența între ele; nu se întrepătrund pentru a se compensa și corecta reciproc. închise sever și logic în sine, ele sînt lipsite de influența corectivă a unor complexe altfel orientate. Se poate lesne întîmpla ca un complex foarte puternic și de aceea cu deosebire închis și neinfluențabil să se ridice pînă la „ideea superioară valoric", adică pînă la o dominantă care sfidează orice critică și se bucură de o deplină autonomie, devenind mărime atotdominatoare sau „spleen"[4]. în cazuri patologice, ea devine obsesie sau idee paranoică, adică o mărime absolut de neclintit care constrînge întreaga viață a individului să i se supună. întreaga mentalitate este altfel orientată, punctul de vedere se „sminteşte". O astfel de teorie privitoare la apariția unei idei paranoice ar putea explica și faptul că în anume stări incipiente aceasta din urmă ar putea fi corectată prin proceduri psihotera-

4 în alt loc *{Oberpsychopothisclie Mindenvertigkeiten,* p. 41), Gross face, pe bună dreptate, distincție între „ideea valoric superioară" și așa-numitul „complex hipertrofiat valoric". Acesta din urmă este caracteristic nu doar pentru acest tip ci și pentru celălalt. „Complexul conflictului" are, în genere, în virtutea coloraturii sale afective, o valoare considerabilă independent de tipul la care apare.

peutice corespunzătoare, anume prin corelarea ei cu alte complexe de reprezentări capabile să o lărgească şi deci să o corecteze.[5] Operează evident şi o anume prudenţă, chiar anxietate faţă de asocierea complexelor separate. Lucrurile trebuie să rămînă net distincte, punţile dintre complexe sînt pe cît posibil tăiate prin formularea riguroasă şi rigidă a conţinutului complexului. Gross numeşte această tendinţă „anxietate de asociaţie"[6]. Coeziunea interioară severă a unui astfel de complex îngreunează orice încercare de influenţare din afară. O astfel de încercare are şansă de reuşită doar atunci cînd izbuteşte să lege fie premisele fie concluzia complexului de un alt complex tot atît de sever şi de logic închegat, precum sînt acestea legate intre ele.

535. Acumularea de complexe insuficient legate determină, firește, o izolare puternică de influenţele venite din afară şi, aşa cum am spune noi, o stază puternică a libidoului în interior. De aceea descoperim cu regularitate în astfel de situaţii o concentrare extraordinară pe procese interioare, în funcţie de felul de a fi al omului: pe senzaţii, în cazul celui orientat pe direcţia acestora, pe procesele spirituale în cazul celui orientat intelectual. Personalitatea apare frînată, absorbită sau distrată, „cufundată în gînduri", unilaterală din punct de vedere intelectual sau ipohondră. Oricum, se manifestă o participare redusă la viaţa exterioară şi o înclinare evidentă către mizantropie şi singurătate, compensată adesea de o mare iubire pentru animale sau plante.

536. în schimb, procesele interioare sînt cu atît mai vii, deoarece, din cînd în cînd, complexe pînă atunci deloc sau puţin legate „se ciocnesc" brusc, provocînd o funcţie primară intensă care declanşează o funcţie secundară lungă; aceasta, la rîndu-i, amalgamează două complexe. S-ar putea crede că în acest fel toate complexele ajung să se ciocnească între ele şi să producă o unitate şi o coeziune generală a conţinuturilor psihice. Această consecinţă salutară s-ar produce, firește, doar în cazul în care

5 Cf. P. Bjerre, „Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia". *Jahrbuck für psychoanalytische Forschungen,* vol. HI, pp. 795 ş. urm.

6 Gross, *loc. cit.,* p. 40.

schimbarea din viața exterioară s-ar putea opri. Deoarece însă așa ceva e cu neputință, apar necontenit excitații noi care produc funcții secundare ce intersectează și tulbură liniile interioare. Corespunzător, acest tip manifestă tendința de a ține la distanță excitațiile exterioare, de a evita schimbarea, de a menține pe cit posibil constant fluxul vieții, pînă cînd izbutește să înfăptuiască toate amalgamările interioare. Un bolnav va manifesta deslușit această tendință, retrăgîndu-se cît mai mult din toate și încercînd să ducă o viață de pustnic. Doar cazurile ușoare se vor putea vindeca pe această cale. în toate celelalte situații grave, singura soluție este de a se micșora intensitatea funcției primare — ceea ce constituie, de altfel, un capitol aparte la care ne-am referit în treacăt, atunci cînd am discutat *Scrisorile* lui Schiller.

537. Este absolut limpede *că fenomene afective* cu totul particulare caracterizează acest tip. După cum am văzut, el realizează asociații ce țin de reprezentarea inițială. El asociază masiv, în măsura în care nu e vorba de materiale aparținînd altor complexe, tot ceea ce se leagă de o temă anume. Dacă o excitație atinge un astfel de material, respectiv un complex, ea declanșează fie o reacție puternică, o explozie afectivă, fie nu declanșează nimic, atunci cînd complexul este atît de închis încît nu permite penetrarea. în cazul în care stimulul se realizează, el declanșează toate valorile afective; are loc o reacție afectivă puternică, cu efect prelungit, care de cele mai multe ori nu este observat din afară, dar care pătrunde cu atît mai adînc în interior. Ecourile efectului umplu individul, împiedicîndu-l, atîta timp cît se mențin, să primească noi excitații. O acumulare de excitații e insuportabilă, motiv pentru care apar reacții violente de apărare. în cazul unei acumulări puternice de complexe se instalează o atitudine cronică de apărare, care se poate intensifica pînă la a atinge pragul neîncrederii, iar în situații patologice chiar pînă la delirul de persecuție.

538. Exploziile bruște alternînd cu stări de mutism și cu reacții de apărare pot conferi personalității un aspect bizar, care face ca indivizii în cauză să devină o enigmă pentru cei din jur. Receptivitatea lor scăzută, datorată solicitării interioare, le blochează prezența de spirit și vivacitatea. Se creează adesea situații

penibile în care individul nu știe cum să se descurce și care reprezintă pentru el un motiv în plus pentru a se retrage din societate. Explozii ocazionale generează tulburări în relațiile cu ceilalți, iar jena și perplexitatea care le urmează împiedică restabilirea lor. Caracterul greoi al adaptării duce la o serie de experiențe negative care declanșează inevitabil un sentiment de inferioritate, dacă nu chiar de amărăciune care se îndreaptă apoi împotriva autorilor reali sau presupuși ai nenorocirii. Viața afectivă interioară este foarte intensă, iar nenumăratele afecte în ecou desfășoară o gamă extrem de fin nuanțată de sunete și de percepții, deci o senzitivitate emoțională deosebită care se traduce în afară în sfială și teamă față de stimulii afectivi sau față de orice situație capabilă să îi producă. Susceptibilitatea se îndreaptă împotriva stărilor emoționale din jur. Schimbări bruște de opinie, afirmații emoționale, influențe de natură sentimentală și altele de același fel sînt de la bun început respinse, și anume din teama față de propriile emoții care ar putea declanșa o impresie persistentă, imposibil de dominat. în temeiul acestei senzitivități apare fără dificultate cu timpul o anume melancolie izvorită din sentimentul de a fi exclus din viață. în altă parte[7], Gross afirmă că tristețea este o caracteristică esențială a acestui tip. Tot acolo el subliniază faptul că realizarea valorii afective duce lesne la o supraestimare afectivă, la o „luare prea-în-serios". Accentuarea puternică a proceselor interioare și a emoționalului în acest portret ne permite să-i recunoaștem ușor în el pe introvertit. Descrierea lui Gross este mult mai completă decît aceea pe care Jordan o face tipului „impassioned", care însă în liniile sale principale coincide, s-ar zice, cu tipul descris de Gross.

539. în capitolul al V-lea al lucrării *Die zerebrale Sekundărfunktion,* Gross observă că, in interiorul limitelor normale, cele două tipuri de inferioritate descrise de el prezintă *diferențe de individualitate fiziologică.* Conștiința superficial-lărgită și conștiința îngustat-aprofundată sînt, prin urmare, diferențe de caracter[8]. Tipul conștiinței lărgite este, după Gross, precumpănitor

7 *Loc. cit.,* p. 37.

8 *Die zerebrale Sekundărfunktion,* pp. 58 ș. urm.

le-am formulat mai sus, cînd am prezentat punctul de vedere nominalist și realist, precum și fazele premergătoare ale acestora în școala platonică, megarică și cinică. Urmărind concepțiile lui Gross se vede clar în ce constă deosebirea de punct de vedere: omul cu funcție secundară scurtă are pe unitatea de timp numeroase funcții primare lax legate între ele, *universalia* sînt doar *notnina,* lipsite de realitate. în schimb, pentru omul cu funcție secundară lungă, pe primul plan se află întotdeauna stările lăuntrice, abstracțiile, ideile sau *universalia;* acestea sînt pentru el adevărata realitate la care *trebuie* să raporteze toate fenomenele individuale. El este de aceea, în mod firesc, realist (în sensul scolasticii). Deoarece introvertitul privilegiază întotdeauna reflecția pe seama lumii exterioare în paguba perceperii acesteia, el este înclinat spre relativism.[11] El resimte armonia mediului înconjurător ca fiind cu deosebire plăcută[12]; ea corespunde impulsului său interior către armonizarea propriilor complexe izolate. El evită orice „comportare necontrolată" din teama de iritări supărătoare. (Cu excepția exploziilor afective!) în societate nu este prevenitor, absorbit fiind de procesele sale interioare. Predominarea puternică a propriilor idei îl împiedică să preia idei și idealuri străine. Prelucrarea lăuntrică intensă a complexelor reprezentării conferă acestora caracter eminamente individual. „Viața afectivă este adesea socialmente inutilizabilă, dar este întotdeauna individuală."[13]

542. Trebuie să supunem unei critici minuțioase această afirmație a autorului, căci ea conține o problemă care, după experiența mea, a dat necontenit ocazia la cele mai mari neînțelegeri legate de tipuri. Intelectualul introvertit pe care Gross îl are aici evident în vedere nu arată în afară, pe cît posibil, nici un fel de sentimente, ci opinii logic corecte și un comportament corect, nu pentru că ar avea o aversiune înnăscută față de afișarea sentimentelor și pentru că s-ar teme să provoace prin incorectitudine excitații supărătoare, respectiv afectele semenilor săi. El se

11 Gross, *Die zerebrale Sekundărfunktion,* p. 63.
12 *Loc. cit.,* p. 64.
U *Loc. cit.,* p. 65.

teme de afecte neplăcute pentru că atribuie altora senzitivitatea sa și pentru că este întotdeauna tulburat de rapiditatea și nestatornicia extravertitului. El își refulează sentimentul, care ocazional se poate intensifica pînă la pasiune și pe care din acest motiv îl percepe deslușit. Emoțiile care îl chinuie îi sînt prea bine cunoscute. El le compară cu sentimentele pe care i le arată ceilalți, firește, în special tipurile sentimentului extravertit și își închipuie că „sentimentele" sale sînt altfel decît ale celorlalți oameni. El ajunge să creadă că „sentimentele" sale (mai exact, emoțiile sale) ar fi unice, adică individuale. Este natural ca ele să fie diferite de sentimentele tipului simțirii extravertite, căci acestea sînt un instrument diferențiat de adaptare și de aceea lipsite de „pasiunea autentică" ce caracterizează sentimentele interioare ale tipului de gîndire introvertit. Pasiunea ca un *ce* pulsional are în sine prea puțin caracter individual, ca poate fi comună tuturor oamenilor. Doar ceea ce e diferențiat poate fi individual, lată de ce, în marile afecte, se șterge imediat diferența dintre tipuri în favoarea unui „preaomenesc" general. în realitate, tipul simțirii extravertite revendică, după părerea mea, în primul rînd, individualitatea sentimentului, căci sentimentele sale sînt diferențiate; el cade însă pradă aceleiași iluzii și în ce privește propria gîndire. El are idei care îl chinuie. Le compară cu acelea pe care le exprimă mediul său înconjurător, în primul rînd, tipurile gîndirii introvertite. El descoperă că ideile sale corespund prea puțin ideilor celorlalți și le consideră pe ale sale individuale, iar pe sine se socotește probabil un gînditor original sau își refulează ideile pe motiv că nimeni nu gîndește ca el. în realitate însă sînt idei pe care le are toată lumea, dar care rareori sînt exprimate cu glas tare. După părerea mea, observația de mai sus a lui Gross izvorăște dintr-o iluzie subiectivă care este totodată o regulă generală.

543. „Forța contractivă accentuată permite (...) cufundarea în lucruri lipsite de orice interes vital imediat."[14] Cu aceasta, Gross atinge o trăsătură esențială a mentalității introvertite: introvertitul manifestă înclinația de a dezvolta ideea în sine, independent

14 *Loc. cit.,* p. 65.

de realitatea exterioară. Ceea ce e un avantaj și o primejdie totodată. E un mare avantaj acela de a putea să dezvolți abstract o idee, dincolo de orice senzorialitate. Primejdia însă stă în faptul că succesiunea de idei se îndepărtează astfel de orice aplicație practică, diminuîndu-și proporțional valoarea vitală. Introvertitul este întotdeauna cumva amenințat de eventualitatea de a se abate prea mult de la viață și de a privi prea mult lucrurile sub aspectul lor simbolic. Și această trăsătură este subliniată, de Gross. Nici extravertitul nu stă mai bine, doar că pentru el lucrurile sînt diferite. El are capacitatea de a-și scurta într-atît funcția secundară, incit să trăiască doar funcții primare pozitive, adică să nu se lege de nimic, ci să zboare deasupra realității ca într-un fel de beție, fără să mai vadă și să mai înțeleagă lucrurile, ci doar să le utilizeze ca stimulenți. Această însușire este un mare avantaj, căci te ajută să ieși din situații dificile („Ești pierdut, de crezi în primejdie" — Nietzsche); este un mare dezavantaj însă, deoarece se încheie cu o catastrofă care duce adesea la un haos aproape inextricabil.

544. Gross consideră că tipul extravertit produce geniile „civilizatoare", iar cel introvertit pe așa-numitele genii „culturale". Primele se raportează la „realizarea practică", ultimele la „conceperea abstractivă". La sfîrșit, Gross își exprimă convingerea că epoca noastră are nevoie mai cu seamă de conștiința îngustat-aprofundată în opoziție cu vremurile trecute care au posedat o conștiință mai largă și mai superficială. „Ne bucurăm de ceea ce e ideal, profund, simbolic. Prin simplitate către armonie — iată arta culturii înalte."[15]

545. Era evident, în 1902, cînd Gross scria aceste cuvinte. Dar astăzi? Dacă c îngăduit în genere a exprima o părere în această privință, atunci ar trebui să spunem: probabil că avem nevoie de amîndouă, de civilizație *și* de cultură, scurtarea funcției secundare la unii, lungirea ei la alții. Căci una nu merge fără cealaltă și — trebuie să recunoaștem că, din păcate — amîndouă lipsesc omenirii de astăzi. Unuia îi lipsește ceea ce altul posedă din belșug — iată o formulare prudentă pe care o adoptăm. Căci

15 *Loc. cit.,* pp. 68 ș. urm.

pălăvrăgeala continuă despre progres a devenit suspectă şi nu mai poate fi credibilă.

546. Aş vrea să observ în încheiere că opiniile lui Gross se acoperă în largă măsură cu ale mele. Chiar şi terminologia mea — extraversie şi introversie — se justifică în raport cu ideile lui Gross. Mai rămîne să examinăm critic ipoteza fundamentală a lui Gross referitoare la noţiunea de funcţie secundară.

547. Ipotezele fiziologice sau „organice" privind procesele psihologice sînt întotdeauna suspecte. în vremea în care cercetarea creierului repurtase marile ei succese, fabricarea de ipoteze fiziologice pentru procese psihologice devenise — se ştie — un fel de manie; printre acestea, ipoteza după care prelungirile celulare se contractă în somn — nici nu era din cele mai absurde — a fost luată în serios şi supusă discuţiei „ştiinţifice". S-a vorbit pe bună dreptate de o adevărată „mitologic cerebrală". Nu consider însă nici într-un caz ipoteza lui Gross drept „mit cerebral", pentru aşa ceva ea deţine o valoare operaţională mult prea mare. Ea este o excelentă ipoteză de lucru, ceea ce s-a recunoscut repetat din diverse direcţii. Ideea funcţiei secundare este pe cît de simplă, pe atît de genială. Acest concept simplu permite să se ducă la o formulă satisfăcătoare un număr foarte mare de fenomene sufleteşti complexe, respectiv fenomene a căror natură diferită ar fi făcut imposibilă simpla lor reducere şi clasificare pe baza altor ipoteze.

548. în cazul unei ipoteze atît de fericite eşti tentat să îi supraevaluezi întinderea şi aplicabilitatea. Ceea ce se întîmplă şi aici, deşi întinderea ei este din păcate limitată. Facem abstracţie de faptul că ipoteza nu e decît un postulat, căci nimeni nu a văzut vreodată funcţia secundară a celulei cerebrale şi nimeni nu ar putea să dovedească dacă şi de ce funcţia secundară arc, în principiu, din punct de vedere calitativ, acelaşi efect asupra asociaţiilor consecutive ca şi funcţia primară, care, potrivit definiţiei ei, este cu totul deosebită de funcţia secundară. După părerea mea, există o altă împrejurare care atîrnă greu în balanţă: habitusul atitudinii psihologice se poate schimba la unul şi acelaşi individ într-un interval scurt de timp. Dacă funcţia secundară

are caracter fiziologic sau organic, trebuie să i se recunoască o durată mai mult sau mai puțin stabilă. Nu este de așteptat ca durata funcției secundare să se schimbe deodată, căci niciodată un caracter fiziologic sau organic nu se transformă brusc, cu excepția cazurilor patologice. După cum am subliniat în repetate rînduri, introversia și extraversia nu sînt *caractere,* ci *mecanisme* care pot fi după plac introduse și scoase din circuit. De predominanța lor obișnuită depind caracterele corespunzătoare. Predilecția se sprijină, firește, pe o anume dispoziție înnăscută, dar aceasta nu este întotdeauna absolut hotărîtoare. Am observat adesea că influențele mediului sînt aproape tot atît de importante. Am cunoscut chiar cazul cuiva care, avînd un comportament clar extravertit, dar trăind în preajma unui introvertit, și-a schimbat atitudinea devenind introvertit în clipa în care a intrat într-o relație apropiată cu o personalitate net extravertită. Am constatat adesea că anumite influențe personale transformă total și rapid durata funcției secundare, chiar și atunci cînd e vorba de tipuri ferm conturate, și că starea inițială se restabilește de îndată ce influența străină încetează să se mai exercite.

549. Mi se pare că, potrivit acestor observații, ar trebui să se acorde mai mult interes naturii funcției primare. Gross însuși subliniază prelungirea specială, după reprezentări intens afective, a funcției secundare[16] și o situează pe aceasta într-un raport de dependență față de funcția primară. în fapt, nu există nici un motiv plauzibil pentru care tipologia ar trebui să fie întemeiată pe durata funcției secundare, ea ar putea să fie tot atît de bine întemeiată pe *intensitatea funcției primare,* căci durata funcției secundare este evident dependentă de intensitatea cheltuirii energiei, de performanța celulei. S-ar putea obiecta că durata funcției secundare depinde de viteza restituirii și că există indivizi la care nutriția cerebrală se produce prompt în raport cu alții, dezavantajați din acest punct de vedere. în acest caz, creierul extravertitului ar trebui să posede o capacitate de restituire

16 *Loc. cit.,* p. 12. Cf. *și* Gross, *Ober psychopathische Minderwertigkeiten,* pp. 30 și 37.

superioară aceleia a introvertitului. Pentru atare presupunere, foarte improbabilă, lipseşte însă orice dovadă. Ceea ce ştim în privinţa cauzelor reale ale funcţiei secundare prelungite se limitează la faptul că, abstracţie făcînd de stările patologice, prelungirea ei este determinată de intensitatea specială a funcţiei primare. Deci problema propriu-zisă rezidă în funcţia primară şi se condensează în întrebarea de unde vine faptul că, de regulă, la unul funcţia primară este intensă, în vreme ce la altul este slabă? Dacă reducem prin urmare problema la funcţia primară, este necesar să explicăm de unde vine diferenţa de intensitate şi rapiditatea reală a transformării intensităţii acestei funcţii. Consider că este vorba aici de un fenomen energetic dependent de *atitudinea* generală. Intensitatea funcţiei primare parc a depinde în primul rînd de gradul de tensiune a disponibilităţii. Dacă există un grad înalt de tensiune psihică, atunci şi funcţia primară este deosebit de intensă şi arc consecinţe corespunzătoare. Dacă tensiunea scade o dată cu creşterea oboselii, atunci apar distragerea, superficialitatea asocierii, în fine fuga ideilor, deci o stare caracterizată de o funcţie primară slabă şi de o funcţie secundară scurtă.

550. Tensiunea psihică generală depinde, la rîndu-i (abstracţie făcînd de raţiuni fiziologice, precum starea de odihnă etc), de factori extrem de complecşi, precum dispoziţie, atenţie, aşteptare etc, adică judecăţi de valoare care, la rîndul lor, sînt rezultatele tuturor proceselor psihice premergătoare. înţeleg evident prin aceasta nu doar judecăţi logice, ci şi judecăţi ale sentimentului, în limbajul nostru tehnic, numim tensiune generală, *din punct de vedere energetic, libido, iar din punctul de vedere al psihologiei conştiinţei, valoare.* Procesul intensiv este „investit libidinal", sau este o manifestare a libidoului, cu alte cuvinte, este un curent de energie de înaltă tensiune. El este şi o valoare psihologică, de unde faptul că înlănţuirile asociative rezultate din el sînt considerate valoroase, în opoziţie cu acelea care apar ca urmare a unui efect contractiv mai neînsemnat şi pe care le socotim fără de valoare sau superficiale.

551. Atitudinea *tensionată* este absolut caracteristică introvertitului, în timp ce atitudinea *relaxată* îl trădează[17], cu unele excepții, pe extravertit. Excepțiile sînt însă numeroase chiar și la același individ. Dacă i se oferă unui introvertit mediul armonios care îi convine, el se va relaxa pînă la extraversia totală, așa încît ai putea crede că te afli în fața unui extravertit. Dacă însă extrovertitul este plasat într-o încăpere întunecată și liniștită unde toate complexele refulate încep să-i roadă, el va intra într-o stare de tensiune în care va înregistra pînă la extrem chiar și cel mai slab stimul. Tot astfel pot să acționeze și situațiile schimbătoare ale vieții și să transforme pe loc tipul, fără a modifica însă durabil atitudinea predilectă, ceea ce înseamnă că, în ciuda unei extraversii ocazionale, introvertitul rămîne, ca și extravertitul, ceea ce a fost mai înainte.

552. în concluzie: funcția primară îmi pare a fi mai importantă decît funcția secundară. Intensitatea funcției primare reprezintă factorul hotărîtor. Ea depinde de tensiunea psihică generală, adică de cantitatea acumulată de libido disponibil. Această acumulare depinde de o stare de fapt complexă, rezultînd din toate stările psihice premergătoare. Ea poate fi desemnată prin dispoziție, atenție, tonus afectiv, așteptare etc. Introversia este caracterizată de o tensiune generală, de o funcție primară intensivă și de o funcție secundară corespunzător de lungă. Extraversia este caracterizată de o relaxare generală, de o funcție primară slabă și de o funcție secundară corespunzător de scurtă.

17 Această tensiune, respectiv relaxare, poate fi ocazional identificată și în tonusul musculaturii. De regulă, ea se exprimă prin mușchii feței.

VII

PROBLEMA ATITUDINILOR TIPICE ÎN ESTETICĂ

553. E de la sine înțeles că toate domeniile spiritului uman care se ocupă direct sau indirect de psihologic își aduc contribuția la chestiunea care ne preocupă aici. După ce am ascultat glasul filozofului, al poetului, al medicului, al cunoscătorului de oameni, să dăm acum cuvîntul esteticianului. în esența ei, estetica este psihologie aplicată și ea se ocupă nu doar de substanța estetică a lucrurilor, ci și — poate într-o măsură chiar mai mare — de problema psihologică a atitudinii estetice. Un fenomen fundamental precum opoziția dintre introversie și extraversie nu putea să scape multă vreme atenției esteticianului, căci modul în care arta și frumosul sînt resimțite și contemplate este atît de diferit de la un individ la altul, încît acest contrast nu putea să nu trezească interes. Exceptînd numeroase particularități individuale mai mult sau mai puțin unice ale atitudinii, există două forme fundamentale opuse, numite de Worringer *empatie (Einfühlung)* și *abstracție {Abstraktion)*[x]. Definiția pe care el o dă empatiei se sprijină, în principal, pe teoria lui Lipps. La Lipps, empatia este „obiectivarea de sine într-un obiect distinct de eu, indiferent dacă ceea ce s-a obiectivat merită sau nu numele de sentiment." „Percepînd un obiect, simt ca și cum ar veni din el sau ar zăcea în el, ca fiind de perceput, un impuls către un mod determinat de comportament interior. Acesta parc dat de el, comunicat mie de el."[2] Jodl oferă următoarea explicație: „Aparența sensibilă creată de artist nu este doar prilejul de a ne reaminti,

---

1 Wilhelm Worringer, *Abstraktion und Einfülilung,* 1911.

2 Lipps, *Leitfaden der Psychologie,* ed. a Ii-a, 1906, pp. 193 ș. urm..

pe baza legilor asociației, de trăiri înrudite; ci prin faptul că ea se subordonează legilor generale ale externalizării[3] și ne apare ca un *ce* situat în afara noastră, ne proiectăm în ea procesele lăuntrice pe care ea le reproduce în noi și îi conferim astfel însufleție estetică — termen care ar fi de preferat aceluia de «cmpatie», pentru că în cazul acestei introiecții a propriilor stări interioare în imagine este vorba nu doar de sentimente, ci de procese lăuntrice de orice fel."[4]

554. Wundt situează empatia printre *procesele elementare de asimilație.*^ Empatia este deci un fel de proces de percepție, caracterizat de transferul afectiv al unui conținui psihic esențial în obiect; acesta este astfel asimilat subiectului și este atît de legat de el, îneît subiectul se simte, ca să spun așa, în obiect. Aceasta este posibil atunci cînd conținutul proiectat este legat într-o măsură mai mare de subiect dccît de obiect. Cu toate acestea, subiectul nu se simte ca proiectat în obiect, ci obiectul introiectat îi apare ca însufleţit și vorbind din sine îasuși. Proiecția — se cuvine precizat — este in sine și de regulă un eveniment inconștient care nu se află sub control conștient. în schimb, este posibilă imitarea conștientă a proiecției printr-o propoziție condițională, ca de pildă: „Dacă ați fi tatăl meu", împrejurare care face posibilă situația empatetică. De regulă, proiecția transferă conținuturi inconștiente în obiect, motiv pentru care empatia este denumită în psihologia analitică și *transfer* (Freud). *Empatia este deci o extraversie.* Worringer definește trăirea estetică în cursul empatiei după cum urmează: „Plăcerea estetică este plăcere de sine obiectivată."[6] Corespunzător, este *frumoasă* doar acea formă în care poți să te transpui. Lipps spune: „Doar în

3 Prin extemalizare, JodI înțelege localizarea percepției senzoriale în spațiu. Auzim sunetele nu în ureche și vedem culorile nu în ochi, ci în obiectul localizat în spațiu. JodI, *Uhrbuch der Psychologie,* ed. a IlI-a, 1908, voi. II, p. 247.

4 *Loc. cir.,* I, p. 436.

5 Wundt, *Grundziige der physiologischen Psychologie,* cd. a V-a, 1903, vol. Ill, p. 191.

6 Worringer, *loc. cit.,* p. 4.

măsura în care există empatie, formele sînt frumoase. Frumusețea lor este trăirea mea ideală, liberă în ele."[7] Forma în care nu te poți transpune este *urîtă.* în felul acesta sînt fixate și limitele teoriei empatiei, căci există opere de artă care, după cum subliniază Worringer, nu corespund creației artistice a atitudinii empat etice.

555. Este anume vorba de formele de artă orientale și exotice. O lungă tradiție a făcut ca la noi, occidentalii, „frumosul și adevărul natural" să fie criteriul frumosului artistic; el este și acela al artei greco-romane și al artei occidentale în general (exceptînd unele stiluri din Evul Mediu). Atitudinea noastră generală față de artă a fost dintotdeauna empatetică și putem socoti frumos doar acel lucru asupra căruia ne putem exersa empatia. Dacă forma artistică a obiectului este contrară vieții, este adică anorganică sau abstractă, nu putem să ne transpunem viața în ea. („Ceea ce percep empatctic este viață în mod cu totul general" — Lipps.) Ne putem transpune doar în forme organice, adevărate potrivit cu natura și dotate cu voință vitală. Și totuși există o altă formă de artă, principial alta, un stil opus vieții, care neagă voința vitală, se deosebește de viață și revendică cu toate acestea frumusețe. Acolo unde creația de artă produce forme contrare vieții, anorganice, abstracte, nu mai poate fi vorba de o voință artistică izvorîtă dintr-o nevoie de empatie, ci mai degrabă de o nevoie nemijlocit opusă empatiei, deci de o tendință de oprimare a vieții. „Polul opus al nevoii de empatie ne pare a fi *impulsul către abstracțiune.*"[8]

556. în legătura cu psihologia impulsului către abstracțiune Worringer spune: „Care sînt premisele psihice ale impulsului către abstracțiune? Avem a le căuta în sentimentul cosmic al acelor popoare, în atitudinea lor psihică față de univers. în vreme ce impulsul către empatie are drept condiție fericită o relație panteistă de intimitate dintre om și fenomenele lumii înconjurătoare, impulsul către abstracțiune este urmarea unei mari neliniști a omului datorată fenomenelor lumii exterioare și cores-

7 Lipps, *Ästhetik,* p. 247.

8 Worringer, *loc. cit.,* p. 16.

punde din punct de vedere religios unei nuanțe intens transcendentale a tuturor reprezentărilor. Considerăm această stare drept o uriașă agorafobie spirituală. Cînd Tibul spune: „primum in mundo fecit deus timorem"[9], putem să ne gîndim că același sentiment de spaimă stă la baza creației artistice.[10]

557. într-adevăr, empatia presupune o disponibilitate, o încredere a subiectului față de obiect. Empatia este o mișcare disponibilă ce vine în întîmpinare, o mișcare ce transferă conținutul subiectiv în obiect și provoacă astfel o asimilare subiectivă, cauză a unei bune înțelegeri, reale sau simulate, între subiect și obiect. Un obiect pasiv poate să fie într-adevăr asimilat subiectiv fără ca să fie cu nimic modificate calitățile sale veritabile. Prin transfer, ele sînt doar voalate, eventual chiar violentate. Empatia poate crea asemănări și comunități aparente care nu există în sine. Se poate înțelege de aceea lesne că trebuie să existe și un alt gen de raport estetic cu obiectul, anume o atitudine care nu vine în întîmpinarea acestuia, ci mai degrabă tinde să se îndepărteze de el și să se pună la adăpost de influența lui, declanșînd în subiect o activitate psihică destinată să o paralizeze. Enipatia presupune că obiectul este cumva vid și că ea îl poate umple cu propria-i viață. Abstracțiunea, în schimb, presupune că obiectul este cumva viu și activ și încearcă de aceea să se sustragă influenței sale. Atitudinea abstractizantă este deci centripetală, adică producătoare de introvertire. Noțiunea de abstracțiune a lui Worringer corespunde astfel atitudinii introvertite. E semnificativ faptul că el desemnează prin spaimă sau timiditate influența exercitată de obiect. Cel care abstractizează s-ar comporta prin urmare față de obiect ca și cum acesta ar poseda însușirea de a crea spaimă, respectiv ar avea un efect păgubitor sau primejdios de care ar trebui să se apere. Această însușire aparent apriorică a obiectului este și ea, fără îndoială, o proiecție, respectiv un transfer, dar unul de natură negativă. Trebuie să presupunem deci că actului de abstracție îi premerge un act inconștient de proiecție, în care conținuturi negativ accentuate sînt transferate asupra obiectului.

---

9 Primul lucru creat de Dumnezeu a fost frica.

10 Worringer, *loc. rit.,* pp. 16 ș. urm.

558. Cum empatia, asemenea abstracției, este un act conștient, iar acestuia îi premerge o proiecție inconștientă, ne putem întreba dacă un act inconștient nu premerge empatiei. Deoarece esența empatiei este proiecția de conținuturi subiective, actul inconștient care îi premerge trebuie să fie contrariul ei, anume o blocare a eficienței obiectului. Obiectul este cumva golit, lipsit de activitate proprie și transformat într-un recipient apt să primească astfel conținuturile subiective ale individului care practică empatia. Acesta încearcă să-și proiecteze viața în obiect și să o experimenteze în el, este de aceea necesar ca autonomia obiectului ca și diferența lui față de subiect să nu fie prea mari. Prin actul inconștient care premerge empatiei, puterea obiectului este depotențializată sau supracompensată, prin aceea că subiectul se supraordoncază inconștient și rapid obiectului. Supraordonarea poate avea loc doar inconștient printr-o întărire a semnificației subiectului. Ceea ce poate fi efectul unei fantezii inconștiente care fie devalorizează și slăbește imediat obiectul, fie înalță subiectul și îl supraordonează obiectului.

559. Abia astfel apare acea declivitate de care arc nevoie empatia pentru a transfera conținuturile subiective asupra obiectului. Cel care abstractizează se află într-o lume teribil de însuflețită care încearcă să-i strivească cu atotputernicia ei; de aceea el se retrage în sine spre a descoperi formula salvatoare, potrivită a-i spori valoarea subiectivă astfel încît el să poată cel puțin face față influenței obiectului. în schimb, cel care întreține un raport empatetic cu obiectul trăiește într-o lume care are nevoie de sentimentul său subiectiv pentru a avea viață și suflet. Plin de încredere, el împrumută lumii însuflețire, în vreme ce individul care abstractizează se retrage neîncrezător din fața demonilor obiectelor și își înalță din construcții abstracte o lume opusă, protectoare.

560. Amintindu-ne de ceea ce am spus în capitolul precedent, vom recunoaște fără dificultate în empatie mecanismul extraversiei, și în abstracțiune pe acela al introversiei. „Starea de neliniște interioară a omului provocată de fenomenele lumii exterioare" nu e nimic altceva decît teama de excitații a introvertitului, care din pricina sensibilității și a realizării sale mai profunde are o

spaimă efectivă în fața schimbării prea rapide și prea puternice a excitațiilor. Abstracțiunile sale au drept scop exclusiv să capteze, în limitele legității, iregularitatea și schimbarea, grație unei noțiuni generale. E de la sine înțeles că această procedură, în esență magică, este din plin dezvoltată de primitivi, ale căror semne geometrice posedă o valoare mai degrabă magică decit estetică.

561. Worringer spune pe bună dreptate: „Chinuite de ansamblul confuz și de jocul schimbător al fenomenelor vieții exterioare, astfel de popoare erau stăpînite de o imensă nevoie de liniște. Fericirea pe care o căutau în artă nu rezida în faptul de a se cufunda în lucrurile lumii exterioare, de a se delecta cu sine însuși în ele, ci în faptul de a scoate fiecare lucru aparținînd lumii exterioare din condiția sa arbitrară și aparent întîmplătoare, de a-i înveșnici prin apropierea de forme abstracte și de a descoperi astfel un punct neclintit în fuga fenomenelor.""

562. „Aceste forme abstracte, legice sînt deci singurele și cele mai înalte în care omul se poate odihni față cu imensa confuzie pe care o oferă imaginea lumii."[12]

563. După cum spune Worringer, tocmai formele de artă și religiile orientale sînt acelea care atestă o atitudine abstractivă față de lume. Orientalului lumea trebuie să-i apară în genere altfel decît occidentalului care își însuflețește obiectul prin empatie. Pentru oriental, obiectul este *a priori* viu și dominator, motiv pentru care el se retrage din fața lui și își abstrage impresiile. O imagine perfectă a atitudinii orientale ne este oferită de Buddha in *Predica focului,* în care se spune: „Totul c în flăcări. Ochiul și toate simțurile sînt în flăcări, aprinse de focul iubirii, de focul urii, de focul seducției, nașterea, bătrînța și moartea, durerea și jalea, supărarea, suferința și deznădejdea îl aprind. Lumea întreagă e în flăcări; lumea întreagă e învăluită de fum, lumea întreagă e mistuită de foc; lumea întreagă se cutremură."

564. Această priveliște înspăimîntătoare și plină de suferință a lumii determină atitudinea abstractizantă a budistului; printr-o

11 *Loc. cit.,* p. 18.

12 *Loc. cil.,* p. 21.

impresie asemănătoare a ajuns și Buddha, potrivit legendei, să-și împlinească destinul. Vivifierea dinamică a obiectului ca fundament al abstracțiunii este perfect exprimată de limbajul simbolic al lui Buddha. Această vivifiere nu se sprijină pe empatie, ci corespunde unei proiecții apriorice inconștiente, unei proiecții existînd, de fapt, de la bun început. Expresia „proiecție" apare chiar ca inadecvată pentru a desemna corect fenomenul. Proiecția este un act care se desfășoară, și nu starea existentă de la început, despre care e vorba aici. După părerea mea, aceasta din urmă poate fi mai bine exprimată de noțiunea lui Lévy-Bruhl, „participation mystique" care denumește raportul primordial al primitivului cu obiectul său. Obiectele primitivului sînt vivificate dinamic, sînt încărcate de materie sau forță energizantă (nu întotdeauna însuflețită, așa cum presupune ipoteza animistă!) și au de aceea un efect psihic direct asupra omului, care se explică prin faptul că omul este din punct de vedere dinamic identic cu obiectul său. De aceea, în anumite limbi primitive, obiectele de uz curent aparțin genului animat (sufixul condiției animate). Tot astfel, pentru atitudinea abstractizantă obiectul este *a priori* vivificat și activ; el nu are nevoie de empatie, dimpotrivă, el influențează atît de puternic încît constrînge la introvertire. Investirea libidinală inconștientă, puternică, a obiectului vine de la participarea sa mistică la inconștientul individului cu atitudine introvertită. Ceea ce reiese clar din cuvintele lui Buddha: focul casnic este identic cu focul libidoului subiectului, cu pasiunea lui arzătoare care însă îi apare acestuia ca obiect pentru că el nu I-a diferențiat ca funcție subiectivă disponibilă.

565. Abstracțiunea apare de aceea ca o funcție care combate „participarea mistică" primordială. Ea separă de obiect pentru a distruge înlănțuirea de el. Ea duce pe de-o parte la crearea de forme artistice, pe de alta la cunoașterea obiectului. Tot astfel și funcția empatiei este un organ al creației artistice, cit și al cunoașterii. Dar ca are loc pe o cu totul altă bază decît abstracțiunea. După cum aceasta este întemeiată în semnificația și puterea magică a obiectului, tot astfel empatia este întemeiată în semnificația magică a subiectului care pune stăpînire pe obiect grație unei *identificări mistice*. După cum primitivul este, pe de-o

parte, influențat magic de forța fetișului, tot astfel el este, pe de altă parte, vrăjitorul și acumulatorul de forță magică ce conferă „încărcătură" fetișului (cf. în acest sens ritul *cliuringa* al australienilor'-*). Depotențializarea inconștientă a obiectului care prcmerge actului empatetic este de asemenea o stare de durată a unei accentuări scăzute a obiectului. în schimb, la tipul empatetic, conținuturile inconștiente sînt identice cu obiectul și îl fac pe acesta să apară lipsit de viață și neînsuflețit[14], motiv pentru care empatia este necesară cunoașterii esenței obiectului. S-ar putea vorbi în acest caz de o permanentă abstracțiune inconștientă, care prezintă obiectul ca neînsuflețit. Căci abstracția are întotdeauna acest efect: ca distruge activitatea proprie a obiectului, în măsura în care se află într-un raport magic cu sufletul subiectului. De aceea tipul abstracțiv folosește conștient abstracțiunea spre a se apăra de influența magică a obiectului. Din condiția ncînsuflețirii apriorice a obiectelor rezultă și o relație de încredere pe care tipul empatctic o stabilește cu lumea; nu există nimic care l-ar putea oprima pe acesta sau influența în chip ostil, fiindcă doar el conferă obiectului viață și suflet, cu toate că pentru conștiința lui lucrurile se prezintă exact pe dos. în schimb, pentru cel care abstractizează, lumea este plină de obiecte puternic eficiente și de aceea primejdioase, motiv pentru care el se teme și este conștient de neputința lui și se retrage din fața unei prea mari atingeri cu lumea, spre a crea acele idei și formule prin care speră să dețină supremația. Psihologia sa este din acest motiv aceea a oprimatului, în vreme ce lipul empatctic are față de obiect o siguranță apriorică, deoarece obiectul, dată fiind lipsa lui de viață, este neprimejdios. Această caracterizare este, firește, schematică și ea nu își propune să exprime întreaga esență a atitudinii extravertite sau introvertite, ci doar să sublinieze unele nuanțe care însă oricum nu sînt lipsite de o deosebită importanță.

566. După cum prin empatie individul se savurează, fără să își dea seama, pe sine în obiect, tot astfel cel care abstractizează

13 Spencer și Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia,* 1904.

14 Deoarece conținuturile inconștiente ale tipului empatetic sînt, și ele, relativc.

reflectînd la impresia pe care i-o face obiectul se contemplă, fără să știe, pe sine însuși. Căci ceea ce transpune individul prin empatie în subiect este chiar propria-i ființă, adică propriul său conținut inconștient, iar ceea ce gîndeștc individul care abstractizează despre impresia produsă de obiect sînt propriile lui sentimente care i-au apărut în obiect. Este de aceea limpede că pentru o înțelegere reală a obiectului sînt necesare ambele funcții, de asemenea pentru creația de artă autentică. Cele două funcții sînt de altfel tot timpul prezente în individ, doar că, de cele mai multe ori, inegal diferențiate. Worringcr consideră că rădăcina comună a acestor două forme fundamentale de trăire estetică stă în impulsul către *ieșirea din sine*[15] *{Selbstentäufierung}*. în cazul abstracțiunii, omul tinde „prin contemplarea necesarului și a inevitabilului să fie eliberat de întîmplătorul condiției umane și de arbitrarul aparent al existenței organice generale". Față de abundența tulburătoare și impresionantă a obiectelor vii, omul își creează o abstracțiune, adică o imagine abstractă generală în care impresiile sînt exorcizate într-o formă reglementară. Această imagine posedă semnificația magică a unei protecții față de schimbarea haotică a evenimentelor trăite. Cufundîndu-se în imagine, omul se pierde astfel în ea, incit adevărul său abstract se situează în cele din urmă deasupra realității vieții, pe care o reprimă în genere fiindcă i-ar putea tulbura desfătarea cu frumusețea abstractă. El se ridică astfel la nivelul abstracțiunii, se identifică cu valabilitatea eternă a imaginii sale și încremenește în ea, transformînd-o într-o formulă eliberatoare. în felul acesta el iese din sine și își transferă viața propriei abstracțiuni, în care se cristalizează cumva.

567. Proiectîndu-și activitatea și viața în obiect, tipul empatetic se transportă și pe sine în el, în măsura în care conținutul proiectat reprezintă o parte componentă esențială a subiectului. El devine obiect, se identifică cu acesta și se îndepărtează de sine. Obiectivizîndu-se, el se de-subiectivizează. Worringcr spune: „Proiectînd această voință activă în alt obiect, noi *sîntem* în celălalt obiect. Sîntem eliberați de șinele nostru individual, atîta

15 *Loc. cit.,* p. 26.

timp cit ne absorbim cu impulsul nostru vital lăuntric într-un obiect exterior, într-o formă exterioară. Ne simțim individualitatea curgînd cumva între limite ferme în raport de diferențierea nelimitată a conștiinței individuale. în atare obiectivare de sine stă ieșirea din sine. Această afirmare a trebuinței noastre individuale de activitate reprezintă totodată o limitare a posibilităților ei nelimitabile, o negare a diferențierilor ei ireconciliabile. Ne instalăm cu impulsul nostru lăuntric către activitate în limitele acestei obiectivări."[16] După cum pentru cel care abstractizează, imaginea abstractă reprezintă un cadru, un zid de protecție împotriva efectelor distrugătoare ale obiectelor[17] inconștient dotate cu viață, pentru tipul empatetic, transferul asupra obiectului asigură protecția împotriva disoluției prin factori lăuntrici subiectivi care constau în posibilitățile nemărginite ale fanteziei și în impulsurile corespunzătoare către activitate. După cum, potrivit lui Adler, nevroticul introvertit se agață de o „linie de conduită fictivă", tot astfel nevroticul extravertit se agață de obiectul transferului său. Introvertitul își abstractizează „linia de conduită" din experiențele sale bune și rele legate de obiect și se încredințează formulei ca unui mijloc de apărare față de posibilitățile nemărginite ale vieții.

568. Empatie și abstracțiune, extraversie și introversie sînt mecanisme de adaptare și de protecție. în măsura în care fac posibilă adaptarea, ele îl feresc pe om de primejdiile exterioare, în măsura în care sînt *funcții orientate*[18], ele îl eliberează pe om de instinctualul întîmplător, ba chiar îl feresc de el, mijlocindu-i ieșirea din sine. După cum arată experiența psihologică curentă, există foarte numeroase persoane care se identifică total cu funcția lor orientată (cu funcția „valoroasă") — între alții și tipurile pe care tocmai le-am descris aici. Identificarea cu funcția

16 *Loc. cit.,* p. 27.

17 Fr. Th. Vischer oferă în romanul *Auch Einer* o descriere perfectă a obiectelor dotate cu viață.

18 Cf. în legătură cu gîndirea orientată: Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido,* pp. 7 ș. urm. (reeditare: *Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke,* V|).

orientată are avantajul incontestabil de a permite o adaptare optimă la așteptările și revendicările colective și în plus evitarea, prin ieșirea din sine, a funcțiilor inferioare, nediferențiate și neorientate. „Lipsirea de sine" este din punctul de vedere al moralității sociale o virtute specială. Pe de altă parte însă, identificarea cu funcția orientată prezintă un mare dezavantaj, acela al *degenerării individului.*

569. Omul este fără îndoială capabil de o mecanizare de largi proporții, dar nu atît totuși încît să renunțe cu totul și fără pagubă la sine. Cu cit se identifică mai mult cu o funcție anume, cu atît o investește libidinal mai mult și cu atît mai mult retrage libidoul din alte funcții. Acestea sînt capabile să suporte un timp mai îndelungat retragerea unei mase importante de libido; dar la un moment dat, ele reacționează totuși. Rclrăgîndu-li-se libidoul, ele ajung treptat sub pragul conștiinței, legătura lor asociativă cu conștiința se relaxează și ele se scufundă astfel, încetul cu încetul, în inconștient. Ceea ce echivalează cu o dezvoltare regresivă, anume cu o reîntoarcere a funcției relativ dezvoltate la un stadiu infantil, în cele din urmă arhaic. Dar cum omul nu a trăit decît relativ puține milenii în stare de civilizație, în schimb a trăit multe sute de mii de ani în stare de barbarie, modurile funcționale arhaice sînt în el virtualmente extraordinar de vii și ușor de activat. Dacă anume funcții sînt dezintegrate prin retragerea libidoului, bazele lor arhaice se activează în inconștient.

570. Această stare semnifică o disociere a personalității prin aceea că funcțiile arhaice nu au relații directe cu conștiința, deci nu există punți între conștient și inconștient. Cu cît ieșirea din sine merge mai departe, cu atît avansează și arhaizarea funcțiilor inconștiente. în felul acesta crește și semnificația inconștientului. Acesta începe apoi să tulbure simptomatic funcția orientată și astfel se instalează acel *circulus vitiosus* caracteristic pe care îl întîlnim în cazul atîtor nevroze: omul încearcă să compenseze influențele inconștiente care îl tulbură prin prestații deosebite ale funcției orientate, cursă care se continuă eventual pînă la prăbușirea nervoasă. Posibilitatea ieșirii din sine prin identificare cu funcția orientată se sprijină nu doar pe limitarea unilaterală

la o singură funcție, ci și pe faptul că esența funcției orientate este un principiu care pretinde ieșirea din sine. Astfel, orice funcție orientată pretinde excluderea severă a tot ceea ce nu i se potrivește. Gîndirea exclude toate afectele supărătoare, după cum afectele exclud toate gîndurile supărătoare. Fără refularea restului, funcția orientată nu se poate realiza. în schimb, autoreglarea organismului viu pretinde firesc armonizarea ființei umane; iată de ce este necesar să se țină seama de funcțiile mai puțin avantajate ca fiind o necesitate vitală și o sarcină inevitabilă a educației neamului omenesc.

VIII

PROBLEMA TIPURILOR ÎN FILOZOFIA MODERNĂ

1. Tipurile lui James

571. Şi îh noua filozofie pragmatică s-a descoperit existenţa a două tipuri, şi anume de către William James. El afirmă: „Istoria filozofiei este în bună măsură o ciocnire de *temperamente* umane (dispoziţii caracterologice)."[1] „Indiferent care îi este temperamentul, un filozof de meserie va încerca întotdeauna, atunci cînd va filozofa, să gîndească realitatea temperamentului propriu. Cu toate acestea, temperamentul său constituie o prejudecată cu mult mai puternică decît oricare din premisele sale mai obiective. Temperamentul conferă greutate argumentaţiei sale într-o direcţie ori în alta, ducînd, după împrejurări, la o concepţie de viaţă mai sentimentală sau mai indiferentă, tot atît de bine ca un fapt real sau un principiu. Filozoful se încrede în temperamentul propriu. El îşi doreşte o lume care să se potrivească cu temperamentul său şi crede de aceea în orice reprezentare a lumii care i se potriveşte. Simte că oamenii posedînd alt temperament nu sînt corect acordaţi la caracterul real al lumii şi îi consideră, de fapt, incompetenţi şi filozofi slabi, oricît l-ar depăşi în abilitate dialectică. Dar în discuţiile publice, el nu poate revendica doar din raţiuni de temperament autoritate şi distincţie specială. De aici, o anume lipsă de seriozitate în discuţia filozofică: cea mai însemnată dintre premisele noastre nu este niciodată amintită."[2]

572. James trece apoi la caracterizarea celor două temperamente: după cum în domeniul moravurilor şi al obiceiurilor de

1 W.W. James, Pragmatism. *A New Name for Some Old Ways of Thinking,* Londra, 1911, p. 6.

2 Loc. cit., pp. 7 ş. urm.

viață se disting indivizi convenționali și indivizi cu atitudine nonconformistă, în politică: oameni cu convingeri autoritare și anarhiști, în beletristică: academiști și realiști, în artă: clasici și romantici, tot astfel în filozofie, crede James, există două tipuri, anume „raționalistul" și „empiristul". Raționalistul este „adoratorul principiilor abstracte și veșnice". Empiristul este „iubitorul de fapte reale în toată varietatea lor neșlefuită"[1]. Deși nimeni nu se poate lipsi nici de realități, nici de principii, din asumarea lor rezultă totuși puncte de vedere absolut diferite, după cum accentul este deplasat într-o direcție sau alta. Pentru James „raționalismul" este sinonim cu „intelectualismul", iar „empirismul" cu „senzualismul". Cu toate că această asimilare nu rezistă, ne vom rezerva pentru mai tîrziu critica ei, continuînd să expunem mai întîi ideile lui James. După opinia acestuia, de intelectualism se leagă o tendință idealistă și optimistă, în vreme ce empirismul înclină către materialism și către un optimism doar condiționat și incert. Raționalismul (intelectualismul) este întotdeauna monist. El începe cu întregul și cu universalul și unește lucrurile. Empirismul, în schimb, începe cu partea și face din întreg o *colecție.* El s-ar putea numi *pluralist.* Raționalistul este un om al sentimentului, empiristul este o ființă îndărătnică. Cel dintîi înclină în mod firesc să creadă că voința este liberă, cel din urmă înclină către fatalism. Raționalistul este ușor dogmatic în constatările sale, empiristul, în schimb, este sceptic.[4] James îl denumește pe raționalist „tender-minded" (cu spirit delicat), iar pe empirist „tough-minded" (cu spirit tenace). El încearcă să caracterizeze astfel natura particulară a celor două mentalități. în cele ce urmează vom avea prilejul să cercetăm mai îndeaproape aceste caracterizări. Este interesantă părerea lui James despre prejudecățile pe care cele două tipuri le nutresc unul față de celălalt. „Ele se desconsideră reciproc. Opoziția lor tipică a jucat un anume rol în filozofia tuturor timpurilor, tot

3 *Loc. cit.,* p. 9.

4 *Loc. cit.,* pp. 10 ș. urm.

astfel și astăzi. Filozoful de **tip** «tough-minded» îl consideră pe **cel** de **tip** «tender-minded» sentimental, în schimb acesta îl socotește pe primul lipsit de finețe, necioplit sau brutal. Fiecare îl consideră pe celălalt inferior."[5]

573. James așază pe următoarele două coloane calitățile celor două tipuri:

Tender-minded:	*Tough-minded:*
raționalist	empirist
(urmează principii)	(urmează realități)
intelectualist	senzualist
idealist	materialist
optimist	pesimist
religios	ireligios
indeterminist	determinist, fatalist
monist	pluralist
dogmatic	sceptic

574. Această punere în paralel atinge unele probleme pe care le-am întîlnit deja în capitolul despre nominalism și realism. Tipul „tender-minded" are anumite trăsături comune cu realistul, iar tipul „tough-minded" cu nominalistul. După cum am explicat mai sus, realismul corespunde principiului introversiei, iar nominalismul principiului extraversiei. Fără îndoială că și controversa universaliilor ține în primul rînd de acele opoziții istorice de temperamente din filozofie la care face aluzie James. Pe baza acestor corelații e la îndemînă să ne gîndim în cazul tipului „tender-minded" la introvertit, în cel al tipului „tough-minded" la extravertit. Rămîne să cercetăm mai îndeaproape dacă aceste aprecieri sînt sau nu justificate.

575. După știința mea — firește limitată —, scrierile lui James nu conțin definiții sau descrieri mai amănunțite ale celor două tipuri, deși el se referă de mai multe ori la ele, desemnîndu-le și prin „thin", respectiv „thick". Flournoy[6] îl explică pe „thin" prin „mince, tenu, maigre, chetif, iar pe „thick" prin „épais, solide, massif, cossu". într-un rînd, James folosește pen-

5 *Loc. cit.,* pp. 12 ș. urm.

6 Th. Floumoy, *La philosophie de W. James,* 1911, p. 32.

tru „tender-minded" expresia „soft-headed", deci *ad Htteram,* „cu capul moale". „Soft", ca și „tender", semnifică moale, delicat blind, lin, ușor (abia perceptibil), deci ceva slab, scăzut, dispunînd de o forță redusă, spre deosebire de „thick" și „tough" care desemnează calități rezistente, solide, greu transformabilc, amintind de natura substanței. Flournoy explică după cum urmează ambele moduri de gîndire: „Cest l'opposition entre la façon de penser *abstractionniste* — c'est-â-dire purement logique et dialectique, si chère aux philosophes, mais qui n'inspire â James aucune confiance et qui lui paraît fragile, creusc, «chétive», parce que trop sevrée du contact des choses particulières — et la façon de penser *concrète,* laquclle se nourrit de faits d'experience ct ne quitte jamais la region terre â tcrre, mais solide, des ecailles de tortues ou autres données positives."[7] Din acest comentariu nu trebuie însă să tragem concluzia că James privilegiază în chip unilateral gîndirea concretă. El prețuiește ambele puncte de vedere: „Facts are good of course — give us lots of facts. Principles are good — give us plenty of principles."[8] Un fapt este — se zice — nu doar așa cum este în sine, ci și așa cum îl privim.

576. Desemnînd gindirea concretă prin „thick" sau „tough", James dovedește că pentru el ea are ceva substanțial, rezistent, în vreme ce gîndirea abstractă îi pare slabă, subțire, palidă, poate chiar, dacă e să ne alăturăm interpretării lui Flournoy, maladivă și debilă. O astfel de interpretare este firește posibilă doar legind aprioric substanțialitatea de realitatea concretă, ceea ce este, după cum am spus, o chestiune de temperament. Dacă gînditorul „empiric" atribuie gîndirii sale concrete o substanțialitate rezistentă, din punct de vedere abstract aceasta este o autoilu-

---

7 Flournoy, *loc. cil.:* „Este vorba de opoziția dintre modul de a gindi *abstractionist* — adică pur logic și dialectic, atît de îndrăgit de filozofi, dar care lui James nu-i inspiră nici un fel de încredere, părîndu-i fragil, găunos, «firav», căci lipsit de contactul cu lucrurile particulare — și modul de a gîndi *concret,* care se hrănește din fapte ale experienței și nu părăsește niciodată regiunile comune, dar solide, carapace de țestoase sau alte date pozitive."

8 James, *loc. cit.,* p. 13: [„Faptele sînt bune, desigur — dați-ne cantități de fapte. Principiile sînt bune — dați-ne belșug de principii" — *n.* f.]

zionare, căci substanţialitatea — „duritatea" — revine realităţii exterioare şi nu gîndirii „empirice". Aceasta din urmă se dovedeşte chiar cu deosebire slabă şi debilă, neştiind să se afirme în raport cu faptele exterioare, depinzînd necontenit de datele senzoriale, alergînd după ele şi neputînd să se ridice mai sus de activitatea care doar clasifică sau reprezintă. Din punctul de vedere al gîndirii deci, gîndirea concretă este extrem de debilă şi lipsită de autonomie, căci nu are soliditate în sine, ci în faptele exterioare care o depăşesc în valoare determinantă. Această gîndire este caracterizată de o serie de reprezentări legate senzorial şi puse în mişcare mai puţin de o activitate de gindire lăuntrică şi mai mult de schimbarea percepţiilor senzoriale. O suită de reprezentări concrete, determinată de percepţii senzoriale nu este tocmai ceea ce temperamentul abstract ar numi gindire, ci ceea ce el ar considera cel mult a fi o apercepţie pasivă.

577. Temperamentul, care preferă gîndirea concretă şi îi conferă acesteia substanţialitate, este de aceea caracterizat de predominanţa reprezentării senzorial determinate asupra activităţii aperceptive care izvorăşte dintr-un act volitional subiectiv şi urmăreşte să ordoneze reprezentările mijlocite senzorial potrivit cu intenţiile unei *idei,* adică, mai pe scurt: acestui temperament îi pasă mai mult de obiect; obiectul este perceput empatetic, el se comportă cvasiautonom în lumea de reprezentări a subiectului şi atrage astfel după sine concepţia. Acest temperament extraverteşte deci. Gîndirea extravertitului este concretistă. Soliditatea lui nu se află în el, ci întrucîtva în afara lui, în faptele percepute de el empatetic, de unde şi calificarea de „tough" a lui James. Oricine se situează de partea gîndirii concrete, oricine preferă adică reprezentările faptelor va vedea în abstracţie ceva slab şi debil, căci o va măsura după soliditatea faptului concret, senzorial dat. Pentru cel care se situează însă de partea abstracţiei, hotărîtoare este nu reprezentarea senzorială, ci *ideea abstractă.*

578. După opinia curentă, ideea nu e nimic altceva decît abstracţia unei serii de experienţe. Spiritul uman este imaginat ca o *tabula rasa* iniţială care se acoperă mai întîi de percepţia şi experienţa lumii şi a vieţii. Din acest punct de vedere, care este

acela al scientismului nostru empiric, în cel mai larg sens, ideea nu este altceva decît o abstracţie epifenomenală, extrasă a *posteriori* din experienţe, de aceea mai slabă şi mai palidă decît acestea. Ştim însă că spiritul nu poate fi *tabula rasa,* căci critica principiilor noastre de judecată ne arată că anumite categorii ale gîndirii ne sînt date aprioric, adică înaintea oricărei experienţe şi apar simultan cu primul act de gîndire, constituindu-se în chiar condiţiile preformate ale acestuia. Ceea ce a demonstrat însă Kant pentru gîndirea logică este valabil într-o măsură şi mai mare pentru psihic. Psihicul nu este la început *tabula rasa,* cum nu este nici spiritul (domeniul gîndirii). Evident lipsesc conţinuturile concrete, dar virtualităţile conţinutului sînt aprioric date prin dispoziţia funcţională, ereditară şi preformată *a priori.* Psihicul nu este altceva decît rezultatul modurilor de funcţionare ale creierului seriei de strămoşi, un precipitat al încercărilor de adaptare şi al experienţelor seriei filogenctice. Creierul sau sistemul funcţional nou apărut este deci un instrument vechi, destinat unor scopuri precise, care nu apercepe doar pasiv, ci ordonează experienţele activ, dinăuntru în afară, şi obligă la anumite concluzii sau judecăţi. Aceste ordonări se desfăşoară nu întîmplător sau arbitrar, ci răspund unor condiţii sever preformate care nu sînt conţinuturi de concepţii mijlocite de experienţă, ci reprezintă condiţiile *a priori* ale conceptualizării înseşi. Ele sînt idei *ante rem,* condiţii formale, linii fundamentale, trasate aprioric, care atribuie materiei experienţei o anume formă, în aşa fel îneît pot fi gîndite, aşa cum le-a interpretat şi Platon, ca *imagini,* într-o oarecare măsură ca scheme sau ca posibilităţi funcţionale înnăscute, care însă exclud alte posibilităţi sau cel puţin le limitează. De aici şi faptul că pînă şi cea mai liberă activitate spirituală, fantezia, nu poate să vagabondeze în nemărginire (chiar dacă poetul poate să simtă altfel), ci rămîne legată de posibilităţi preformate, de *arhetipuri* sau *imagini originare.* Basmele celor mai îndepărtate popoare dezvăluie, prin asemănarea motivelor lor, această legătură cu anumite arhetipuri. Chiar imaginile care stau la baza teoriilor ştiinţifice atestă atare limitare, de exemplu eterul, energia, transformările şi constanţa lor, teoria atomului, afinitatea etc.

579. După cum în spiritul celui care gîndește concret precumpănește și orientează reprezentarea dată senzorial, tot astfel în spiritul celui care gîndește abstract predomină imaginea originară fără conținut și deci nereprezentabilă. Ea rămîne relativ inactivă, atîta timp cît obiectul este perceput empatetic și este ridicat la rangul de factor determinant al gîndirii. Dacă obiectul nu este perceput empatetic și nu domină procesul spiritual, energia care i se refuză se întoarce în subiect. în mod conștient, subiectul este perceput empatetic și astfel imaginile preformate, ațipite în el, sînt trezite la viață; drept urmare ele apar ca factori activi în procesul spiritual, oricum însă sub o formă nereprezentabilă, cumva ca regizori nevăzuți, acționînd din culise. Deoarece sînt doar posibilități funcționale activate, imaginile nu au conținut, sînt nereprezentabile și tind către realizare. Ele atrag materia experienței în forma lor și nu reprezintă faptele, ci se reprezintă pe ele însele în fapte. Ele se îmbracă în fapte, ca să spun așa. Ele nu sînt un punct de plecare cunoscut, precum datul empiric în gîndirea concretă, ci devin accesibile abia o dată cu modelarea inconștientă a materiei experienței. Și empiristul poate să-și structureze și să-și formeze materia experienței, dar el o formează potrivit noțiunii sale concrete, la rîndu-i modelată de experiențe anterioare.

580. Cel care abstrage, în schimb, dă formă potrivit cu un model inconștient și cunoaște abia *a posteriori,* din fenomenul modelat de el, *ideea* după care a format. Potrivit psihologiei sale și aplicînd măsura propriului său *modus procedendi* procesului spiritual al abstractizatorului, empiristul este întotdeauna înclinat să presupună că cel care abstractizează modelează arbitrar materia experienței după anume ipoteze palide, slabe și insuficiente.

Premisa propriu-zisă, ideea sau imaginea originară, este la fel de necunoscută celui care abstractizează ca și empiristului teoria pe care, ulterior, el o va elabora pe baza experienței, după un număr oarecare de experimentări.

581. După cum am arătat într-un capitol anterior, unul observă obiectul individual și se interesează de comportamentul individual al acestuia, altul observă mai cu seamă relațiile de

analogie dintre obiecte şi se situează deasupra faptului individual, căci pentru el legătura, unitatea în risipire a diversităţii, este mai plăcută şi mai liniştitoare. Pentru primul însă relaţia de asemănare este ceva de-a dreptul supărător şi penibil, împiedicîndu-l chiar, după împrejurări, să ia act de originalitatea obiectului. Cu cît percepe obiectul mai empatetic, cu atît îi recunoaşte mai mult originalitatea şi cu atît mai mult relaţia de asemănare cu un alt obiect îşi pierde pentru el orice realitate. Dacă izbuteşte însă să perceapă empatetic şi celălalt obiect, atunci el este în stare să simtă şi să înţeleagă asemănarea celor două obiecte într-o măsură mult mai mare decît acela care le observă doar din afară. Din cauza faptului că percepe empatetic întîi un obiect, apoi altul, ceea ce necesită timp, cel care gîndeşte concret ajunge doar foarte încet să identifice similitudinile care le leagă, motiv pentru care gîndirea lui are un aspect vîseos. Empatia în schimb îi este fluidă. Cel care abstractizează sesizează rapid asemănarea, înlocuieşte obiectele individuale prin caracteristici generale şi modelează această materie a experienţei prin propria activitate de gîndire, care însă este tot atît de puternic influenţată de imaginea originară „fantomatică", pe cît este gîndirea concretă de obiect. Cu cît influenţa obiectului asupra gîndirii este mai mare, cu atît el îşi întipăreşte trăsăturile mai adînc în imaginea gîndirii. Cu cît obiectul acţionează mai puţin în spirit, cu atît mai energic îşi pune ideea apriorică pecetea pe experienţă. Importanţa supradimensionată a obiectului empiric creează apoi în ştiinţă un fel de teorie specializată care in psihiatrie bunăoară apare sub forma cunoscutei „mitologii cerebrale"; ea încearcă să explice un domeniu mai larg al experienţei prin principii care sînt excelente pentru lămurirea unor complexe limitate de fapte, dar sînt cu totul insuficiente pentru oricare altă utilizare. Şi invers: gîndirea abstractă, care îmbrăţişează un fapt individual doar din pricina asemănării sale cu altul, elaborează o ipoteză universală, care reprezintă mai mult sau mai puţin pur ideea, dar care are tot atît de mult sau tot atît de puţin de-a face cu esenţa faptului concret pe cît are şi mitul, în forma lor extremă, ambele moduri de gîndire produc mitologie, unul se exprimă concret prin celule, atomi, vibraţii, celălalt

prin idei „eterne". Empirismul extrem are cel puțin avantajul de a reprezenta cît mai fidel posibil faptele. Ideologismul extrem are însă avantajul de a reflecta formele apriorice, ideile sau imaginile originare. Rezultatele teoretice ale celui dinții nu depășesc materia experienței, rezultatele practice ale celui din urmă se limitează la reprezentarea ideii psihologice.

582. Spiritul științific contemporan, avînd orientarea unilaterală a empirismului concret, este incapabil să aprecieze valoarea descrierii de idei, căci pentru el faptele sînt mai importante decît cunoașterea formelor primordiale prin care intelectul uman le înțelege. Orientarea pe direcția concretismului este, după cum se știe, o cucerire relativ nouă, datînd din epoca luminismului. Urmările acestei dezvoltări sînt uimitoare, dar ele au dus la o acumulare atît de imensă de material empiric încît în timp s-a ajuns mai degrabă la confuzie decît la claritate. Urmarea inevitabilă va fi separatismul științific și deci o mitologie a specialistului, care semnifică moartea universalității. Precumpănirea empirismului nu reprezintă însă doar oprimarea gîndirii active, ci și un pericol pentru elaborarea teoretică în interiorul unei discipline. Absența unor puncte de vedere generale favorizează apariția teoriilor mitice tot atît de mult pe cît ar face-o absența punctelor de vedere empirice.

583. Sînt de aceea de părere că termenii lui James „tender-minded" și „tough-minded" sînt doar în parte intuitivi, în realitate ei trădează o anume prejudecată. Sper să fi reieșit totuși limpede din explicațiile de mai sus că cercetarea tipologică a lui James are în vedere aceleași tipuri pe care eu lc-am desemnat prin termenii de introvertit și, respectiv, de extravertit.

2. Perechile de contrarii caracteristice ale tipurilor lui James

a) Prima pereche de contrarii citată de James ca trăsătură caracteristică distinctivă este *raționalismul* versus *empirismul.*

584. După cum va fi **observat** cititorul, m-am pronunțat mai sus în **legătură cu această** opoziție pe **care** am formulat-o în termenii ideologism/empirism. Am evitat expresia „raționalism",

deoarece gîndirea concretă, empirică este tot atît de „rațională" ca și gîndirea activă, ideologică. Rațiunea guvernează ambele forme. Și, în plus, nu există doar un raționalism logic, ci și un raționalism al afectivității, căci raționalismul este o atitudine psihologică generală orientată pe raționalitatea gîndirii și a sentimentului. Concepînd astfel „raționalismul" mă situez conștient în opoziție cu interpretarea istorico-filozofică ce folosește termenul „rațional ist" cu sensul de „ideologic", respectiv înțelege prin raționalism primatul ideii. în cadrul filozofiilor mai noi, *ratio* și-a pierdut caracterul pur ideal, desemnînd o facultate, un instinct, o voință, ba chiar un afect sau o metodă. Oricum, examinată din punct de vedere psihologic, ea este o anume atitudine călăuzită, cum spune Lipps, de „sentimentul obiectivității". La Baldwin[9] ea este „principiul constitutiv, reglator al spiritului". Herbart declară rațiunea „facultatea de a chibzui"[10]. Schopenhauer afirmă că rațiunea are doar o *singură* funcție, anume aceea de „a forma noțiuni; pe baza ei se explică ușor și de la sine toate acele fenomene mai sus citate, care deosebesc viața omului de aceea a animalului, iar la aplicarea sau nonaplicarca acelei funcții se referă absolut tot ceea ce pretutindeni și întotdeauna s-a numit rațional sau ne rațional"[11]. „Fenomenele mai sus citate" se referă la anumite manifestări ale rațiunii, pe care Schopenhauer le-a alăturat spre exemplificare, precum „stăpînirea afectelor și a pasiunilor, capacitatea de a trage concluzii și formula principii", „acțiunea coincidentă a mai multor indivizi", „civilizația, statul, apoi știința, conservarea de experiențe timpurii" etc. Considerînd că rațiunea asumă funcția de a constitui noțiuni, Schopenhauer îi conferă totodată caracterul acelei atitudini psihice capabile să formeze noțiuni prin activitate noetică. Exact cu sensul de atitudine concepe și Jerusalem[12] rațiunea, respectiv ca pe o *dispoziție a voinței* care ne conferă aptitudinea de a ne utiliza intelectul atunci cînd trebuie să luăm o decizie și să ne stăpînim pasiunile.

9 Baldwin, *Handbook of Psychology,* I, p. 312.
10 Herbart, *Psychologie als Wissenscliaft,* § 117.
11 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* I, § 8.
12 Jerusalem, *Lehrbuch der Psychologie,* p. 195.

585. Raţiunea este deci capacitatea de a fi raţional, este acea dispoziţie care face posibile gîndirea, simţirea şi acţiunea conform cu valori obiective. Din unghiul de vedere al empirismului, aceste valori „obiective" decurg din experienţă; din unghiul de vedere al ideologismului, ele rezultă dintr-un act de evaluare al raţiunii, ceea ce, după Kant, ar fi „aptitudinea" de a „judeca şi acţiona potrivit principiilor". Căci raţiunea este la Kant izvorul ideii, iar aceasta este o „noţiune raţională" al cărei „obiect nu poate fi nicicum aflat în experienţă" şi care conţine *„imaginea originară a utilizării intelectului* ca principiu reglator avînd drept scop coerenţa curentă a utilizării empirice a intelectului nostru"[13]. Această concepţie este pur introvertită. Ei i se opune concepţia empirică a lui Wundt după care raţiunea aparţine funcţiilor intelectuale complexe care, împreună cu „etapele lor premergătoare, ce le furnizează *substratele senzoriale indispensabile,* sînt concentrate într-o expresie generală". „Este limpede că această noţiune a «intelectivului» nu e decît o rămăşiţă a psihologiei aptitudinale care suferă mai mult decît vechile concepte ca memoria, raţiunea, fantezia etc, de amestecul cu puncte de vedere logice, exterioare psihologiei, şi că ea devine cu atît mai nedeterminată şi totodată mai arbitrară cu cît conţinuturile psihice pe care le cuprinde sînt mai variate [...] Dacă pentru punctul de vedere al psihologiei ştiinţifice nu există nici memorie, nici raţiune şi nici fantezie, ci *doar anumite procese psihice elementare şi corelaţiile dintre ele* care în virtutea unei discriminări arbitrare sînt concentrate sub aceste denumiri, atunci cu atît mai puţin există «inteligenţă» sau «funcţiuni intelectuale», ca noţiune unitară corespunzînd unor stări de fapte precis delimitate. Cu toate acestea, continuă să existe unele cazuri în care este necesar să se utilizeze, într-un sens modificat de unghiul de vedere psihologic, acele noţiuni din vechiul arsenal al psihologiei aptitudinilor. Anume atunci cînd apar fenomene complexe, alcătuite din elemente foarte diverse care din pricina regularităţii legăturii lor, dar mai ales din raţiuni practice, se cer luate în considerare sau cînd conştiinţa individuală ne orientează

13 Kant, *Logik,* 1904, pp. 140 ş. urm.

într-un anume fel aptitudinile sau formarea ori, în fine, cînd regularitatea legăturii lor provoacă analiza unor atare dispoziții spirituale complexe. *în toate aceste cazuri cercetarea psihologică are evident obligația de a nu rămîne la noțiunile generale astfel formate, ci pe cit posibil de a le reduce pe acestea Ia factorii lor simpli."*^

586. Această concepție este pur extravertită. Am subliniat pasajele cu deosebire caracteristice. în vreme ce pentru punctul de vedere introvertit „noțiunile generale" precum rațiune, intelect etc. sînt „facultăți", adică simple funcții fundamentale care rezumă în sens univoc procesele psihice dirijate de ele, pentru punctul de vedere extravertit, empiric, ele nu sînt dccît noțiuni secundare, derivate, complicații ale proceselor elementare, asupra cărora cade accentul valoric. Potrivit cu acest punct de vedere, astfel de noțiuni nu pot fi evitate, dar în principiu, ele ar trebui întotdeauna „reduse la factorii lor simpli". E de la sine înțeles că punctul de vedere empiric nu poate gîndi decît reductiv față de noțiunile generale, căci pentru el, acestea sînt deductibile doar din experiență. El nu cunoaște „concepte raționale", idei *a priori,* deoarece gîndirea sa este orientată pasiv și aperceptiv în direcția experienței determinate senzorial. Ca urmare a acestei atitudini, obiectul este întotdeauna accentuat, el este cumva în acțiune și obligă la cunoașteri și concluzii raționale complicate, iar acestea pretind existența unor noțiuni generale care însă nu slujesc decît reunirii sub un termen colectiv a anumitor grupe de fenomene. Evident, noțiunea generală nu este decît o mărime secundară care nu există în afara limbii. în măsura în care știința socotește că doar realitățile date prin simțuri, doar „factorul elementar" există cu adevărat, ea nu poate recunoaște drept de existență separată rațiunii, fanteziei etc.

587. Dar dacă, precum în cazul introvertitului, gîndirea adoptă o atitudine de apercepție activă, atunci rațiunea, intelectul, fantezia etc. au valoarea unei funcții fundamentale, a unei facultăți, respectiv a unui „a putea" și „a face" venind din interior,

---

14 Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologic,* ed. a V-a, **voi. IV, pp. 582** ș. **urm. (Sublinierile în text îmi aparțin.)**

deoarece pentru acest punct de vedere, accentul valoric se sprijină pe noțiune și nu pe procesele elementare coincidente cu ea și pe care ea le rezumă. Această gîndire este prin ea însăși sintetică. Ea ordonează, potrivit cu schema noțiunii și utilizează materia experienței spre a-și realiza ideile. Noțiunea este activă, și anume în virtutea forței sale interioare proprii care transformă materia experienței. Extravertitul presupune că izvorul acestei forțe stă, pe de o parte, în arbitrarul pus, pe de alta, în generalizarea pripită de experiențe limitate. Introvertitul, care nu este conștient de psihologia gîndirii sale și care a adoptat poate ca linie de conduită empirismul la modă, nu se poate apăra de această învinuire, ce nu este altceva decît o proiecție a psihologiei extravertite. Tipul gindirii active nu își extrage energia activității de gîndire nici dintr-un arbitrar oarecare, nici din experiență, ci din idee, adică din forma funcțională nenăscută, activată prin propria sa atitudine introvertită. El nu este conștient de această origine deoarece din cauza lipsei apriorice de conținut a ideii, el nu o poate recunoaște pe aceasta dccît *a posteriori,* sub forma pe care o ia materia experienței prelucrată de gîndire. Pentru extravertit însă, obiectul și procesul elementar sînt importante și indispensabile, deoarece, inconștient, el proiectează ideca în obiect și nu se poate ridica la concept, deci la idee, decît adunînd și comparînd empiric. Aceste două direcții de gîndire sînt uimitor de opuse: una construiește materia cu ajutorul ideii sale inconștiente și ajunge pe această cale la experiență; cealaltă se lasă condusă de către materie, care conține proiecția inconștientă a ideii, și ajunge abia pe această cale la idee. Există un *ce* iritant în această opoziție; de fapt din ea decurg cele mai aprinse și mai sterile discuții științifice.

588. Sper că aceste explicații arată destul de limpede că, după părerea mea, rațiunea și ridicarea ei unilaterală la rangul de principiu, deci raționalismul, țin atît de empirism cît și de ideologism. în loc de ideologism, aș putea să folosesc și termenul de „idealism". Dar acestuia i se opune „materialismul" și, drept urmare, nu aș putea să opun pe „ideologic" lui „materialist", căci materialistul poate fi, după cum se vede din istoria filozofiei, tot atît de bine un ideolog, anume atunci cînd nu este empirist, ci gîndește activ, pornind de la ideea generală a materiei.

b) A doua pereche **de contrarii** identificată de James este *intelectualism* versus senzualism *(senzaționalism).*

589. Senzualismul caracterizează esența empirismului extrem. El afirmă că experiența simțurilor este sursă unică și exclusivă de cunoaștere. Atitudinea senzualistă se orientează către obiectul dat de simțuri, deci către exterior. Evident, James are în vedere un senzualism intelectual și nu unul estetic, motiv pentru care „intelectualismul" nu i se opune, s-ar zice, întru totul. Din punct de vedere psihologic, intelectualismul este caracterizat de o atitudine în care intelectul, deci cunoașterea conceptuală, deține principala valoare determinantă. O atare atitudine o poate avea și senzualistul, anume atunci cînd își ocupă gîndirea cu noțiuni concrete, izvorînd, toate, din experiența senzorială. De aceea și empiristul poate fi intelectual. în filozofie, intelectualismul este asimilat în mod promiscuu raționalismului, de aceea idcologismul ar trebui, la rîndu-i, considerat opusul senzualismului, în măsura în care acesta din urmă este în esență un empirism extrem.

c) Cea de a treia pereche de contrarii a lui James este *idealism* versus *materialism.*

590. S-ar fi putut presupune și în cazul senzualismului că James nu înțelege prin acest concept doar un empirism accentuat, deci un senzualism intelectual, ci că el desemnează prin „sensationalistic" probabil și ceea ce corespunde propriu-zis senzației, dincolo de orice intelect. Cînd spun „ceea ce corespunde senzației", am în vedere *senzualitatea* propriu-zisă, dar nu în accepția vulgară de *voluptos,* ci în aceea de atitudine psihologică în care mărimea care orientează și determină este mai puțin obiectul perceput empatetic, cit mai degrabă simplul fapt al excitației și senzației simțurilor. Această atitudine poate fi socotită reflexivă, căci întreaga mentalitate depinde de senzația simțurilor și culminează în ea. Obiectul nu este nici cunoscut **abstract, nici perceput** empatetic, **ci** acționează **prin** forma sa **naturală de existență, iar subiectul se orientează exclusiv către senzațiile simțurilor provocate de contactul cu obiectul. Această atitudine**

ar corespunde unei mentalități primitive. Contrariul ei este *atitudinea intuitivă,* caracterizată de o înțelegere de natură senzitivă, nici intelectuală, nici afectivă, ci participînd în amestec indistinct de ambele deodată. Conținutul psihic apare în intuiție tot așa cum apare obiectul senzorial în percepție, deci aproape ca o iluzie sau ca o halucinație.

591. Faptul că James numește tipul „tough-minded" atît „sensationalistic", cît și „materialistic" (și ulterior „irreligious") mă face să mă îndoiesc că clasificarea lui are în vedere, ca și mine, aceeași opoziție tipologică. Prin materialism se înțelege de obicei atitudinea care se orientează către valori „materiale", deci un fel de senzualism moral. Caracterizarea lui James ar oferi așadar un tablou nefavorabil dacă am lua aceste expresii în accepția lor comună. Ceea ce evident nu ar corespunde intenției sale. Citatele de mai sus ne arată tocmai că el intenționa să evite o astfel de eroare. Probabil că nu greșim presupunînd că James avea în vedere în principal semnificația filozofică a expresiilor în cauză. în acest caz, materialismul ar fi acea atitudine care se orientează către valori materiale, dar nu „senzuale", ci faptice, prin acestea înțelegîndu-se ceva exterior, material, ca să spunem așa. Opusul materialismului fiind „idealismul" cu sensul filozofic de punere în valoare a *ideii.* Nu poate fi vorba aici de un idealism moral, căci atunci ar trebui să presupunem, contrar intenției lui James, că prin materialism s-ar înțelege un senzualism moral. Admițînd deci că prin materialism el înțelege acea atitudine care pune accentul principal pe realitate, ajungem să descoperim și în acest atribut o particularitate extravertită, ceea ce face ca îndoielile noastre inițiale să se spulbere. Am văzut deja că idealismul filozofic corespunde ideologismului introvertit. Un idealism moral nu ar fi însă defel caracteristic pentru introvertit, căci și materialistul poate fi din punct de vedere moral un idealist.

d) Cea de a patra pereche de contrarii este *optimism* versus *pesimism.*

592. Am mari îndoieli că această cunoscută opoziție după care se deosebesc temperamentele umane este aplicabilă tipurilor

lui James. Este, de pildă, empirismul lui Darwin pesimist? Evident, da, pentru cine are o concepție ideologică despre lume și vede celălalt tip uman prin ochelarii unei proiecții afective inconștiente. Sau este, oare, gînditorul Schopenhauer, a cărui concepție de viață e pur ideologică (la fel ca ideologismul pur al *Upanișadehr),* un optimist? Kant însuși, un tip introvertit pur, se află dincolo de optimism și pesimism, la fel ca marii empiriști. Iată de ce mi se pare că această opoziție nu are nimic a face nici cu tipurile lui James. După cum există introvertiți optimiști, există și extravertiți optimiști și viceversa. Este foarte posibil ca lui James să-i fi scăpat această eroare din cauza proiecției subiective mai sus amintite. Concepția de viață materialistă, empiristă sau pozitivistă este pentru ideolog lipsită de orice speranță. Pentru el ea este pesimistă. în schimb, pentru cel care crede în zeul „materie", concepția materialistă este optimistă. Aceasta taie nervul vital al ideologismului, a cărui forță principală, constînd în apercepție activă și în realizarea imaginilor primordiale este astfel paralizată. De aceea pentru punctul de vedere ideologic, o atare concepție pare pesimistă, căci ea îi răpește orice speranță de a mai vedea vreodată ideea eternă realizată în fenomen. O lume de fapte reale înseamnă pentru el exilare și absență perpetuă a patriei. Faptul că James așază materialismul în paralel cu pesimismul ar putea sugera că el personal este de partea ideologismului — presupunere ce ar putea fi, fără dificultate, întărită de multe alte date din viața filozofului. Această împrejurare ar putea lămuri și de ce „tough-minded" a primit epitete ușor suspecte, precum senzualism, materialism, ireligios. La aceeași împrejurare trimite și acel pasaj din *Pragmatism* în care James compară aversiunea reciprocă dintre tipuri cu întîlnirea dintre turiștii bostonieni și populația din Cripple Creek[15]-". Comparația, puțin măgulitoare pentru tipul opus, lasă să se întrevadă o aversiune afectivă căreia nici măcar o voință puternică de dreptate nu îi poate face față. Acest mic

15 James, *Pragmatism,* p. 13. Locuitorii din Boston sînt cunoscuți pentru estetismul lor „spiritualizat". Cripple Creek este un bine cunoscut district minier din Colorado. Nu e greu de imaginat contrastul!

„document humain" îmi pare a fi o dovadă prețioasă a faptului că există o deosebire iritantă între cele două tipuri. Ar putea să pară meschin faptul că pun accentul tocmai pe astfel de incompatibilități afective. Dar nenumărate experiențe m-au convins că asemenea sentimente reținute în adîncul conștiinței pot influența nefavorabil pînă și raționamentul cel mai frumos, împiedicînd înțelegerea. E ușor de imaginat că și populația din Cripple Creek privește într-un anume fel pe turistul bostonian.

e) Cea de a cincea pereche de contrarii este *religiozitate* versus *ireligiozitate.*

593. Valabilitatea acestei opoziții pentru psihologia tipurilor elaborată de James atîrnă în mod esențial de definiția pe care el o dă religiozității. Concepînd esența religiozității integral din punct de vedere ideologic ca o atitudine în care ideea religioasă joacă un rol dominant (în opoziție cu sentimentul), el are evident dreptate să considere tipul „tough-minded" și ireligios. Dar James gîndește prea departe și prea uman ca să nu vadă că atitudinea religioasă poate fi determinată și de *sentimentul* religios. Doar afirmă chiar el: „Venerația pe care o avem față de realități nu a neutralizat religiozitatea din noi. *Dar această venerație este ea însăși așa-zicind religioasă.* Atitudinea noastră științifică este evlavioasă (our scientific temper is devout)."[16] Lipsa de venerație față de. ideile „eterne" este înlocuită de empirist printr-o așa-zisă credință religioasă în faptul real. A-ți orienta atitudinea pe ideea de Dumnezeu ori pe ideea de materie sau a ridica faptele reale la rang de factori determinanți ai acestei atitudini este din punct de vedere psihologic același lucru. în măsura în care atare orientare se desfășoară doar *necondiționat,* ea merită epitetul „religios". Dintr-un punct de vedere mai înalt însă, faptul real este vrednic să fie factor necondiționat tot atît de mult cît și ideea, cît și imaginea primordială pe care ciocnirea dintre om și condițiile sale interioare, pe de-o parte, și faptele dure ale realității exterioare, pe de alta, a creat-o timp de miriade de ani. Dăruirea necondiționată către faptele reale nu poate fi nicicînd

16 *Loc. cit.,* p. 15.

socotită, din punct de vedere psihologic, ireligioasă. Tipul „tough-minded" dispune tocmai de religia lui empirică, după cum tipul „tender-minded" posedă o religie ideologizantă. Oricum, e un dat al epocii culturale contemporane faptul că știința este dominată de obiect, iar religia de subiect, respectiv de ideologism, căci ideea acționînd din ea însăși a trebuit să se refugieze undeva, după ce în știință i-a cedat obiectului locul. Dacă religia este înțeleasă în acest mod, ca un fenomen cultural contemporan, atunci James are dreptate să-i considere pe empirist ireligios, dar numai în acest caz. De vreme ce filozofii nu sînt neapărat o clasă de oameni aparte, tipurile lor se vor regăsi mult dincolo de domeniul insului care filozofează, anume în întreaga umanitate, poate chiar pînă acolo pînă unde se întinde umanitatea cultivată în genere. Fie și numai din acest motiv, nu ar fi permis să se considere ireligioasă o jumătate din umanitatea cultivată. Știm din psihologia primitivului că funcția religioasă face parte din psihic și este întotdeauna și pretutindeni prezentă, oricît ar fi de nediferențiată.

594. Dacă acceptăm ideea că James nu se oprește la limitarea indicată mai sus a noțiunii de „religie", atunci trebuie să convenim că este din nou vorba în cazul său de o deviație afectivă care, după cum am văzut, se produce mult prea ușor.

0 Cea de a șasea pereche de contrarii este *indeterminism* versus *determinism.*

595. Această opoziție este interesantă din punct de vedere psihologic. E de la sine înțeles faptul că empirismul gîndește *cauzal,* acceptînd axiomatic legătura necesară dintre cauză și efect. Atitudinea empirică este orientată de către obiectul perceput empatetic, ea este cumva *determinată* de faptul exterior, cu sentimentul necesității unei acțiuni decurgînd dintr-o cauză. E firesc ca acestei atitudini să i se impună psihologic impresia de raporturi cauzale irevocabile. Identificarea proceselor psihice lăuntrice cu desfășurarea faptelor exterioare este dată din pricină că în actul empatetic îi revine obiectului, în mod inconștient, o parte considerabilă din propria activitate, din propria viață a subiectului. Acesta este astfel asimilat obiectului, deși cel care

percepe empatetic crede că el asimilează obiectul. Dacă se pune însă un·accent puternic **pe** obiect, atunci acesta capătă o importanţă care influenţează, la rîndu-i, subiectul, constrîngîndu-l la o disimulare de sine. Psihologia umană este, după cum se ştie, catneleonică, experienţă pe care psihologul o face zi de zi. Oriunde precumpăneşte obiectul, subiectul se asimilează naturii obiectului. Aşa, de pildă, identificarea cu obiectul iubit joacă în terapia analitică un rol nu mic. Psihologia primitivilor ne oferă o mulţime de exemple de disimilare în favoarea obiectului, de pildă, asimilarea animalului totemic şi a duhurilor strămoşilor. Stigmatizarea sfinţilor din Evul Mediu şi pînă astăzi aparţine aceleiaşi categorii. în *imitatio Christi,* disimilarea este ridicată chiar la rangul de principiu.

5%. Ţinînd seama de această incontestabilă predispoziţie a psihicului uman pentru disimilare, acceptarea de către subiect a legăturilor cauzale obiective este uşor de înţeles. Cum am spus, psihicul are astfel impresia că principiul cauzal este singurul valabil. Ca să se poată apăra de atotputernicia acestei impresii, el are nevoie de întregul eşafodaj al teoriei cunoaşterii. Lucrurile sînt complicate de faptul că, prin întreaga ei esenţă, atitudinea empirică ne împiedică să credem în libertatea interioară. Căci ne lipseşte orice dovadă, orice posibilitate de a o dovedi. Ce poate într-adevăr spune acel sentiment palid, nelămurit, de libertate faţă cu masa strivitoare de dovezi obiective de semn contrar? Determinismul empiristului este de aceea inevitabil, presupunînd că el îl gîndeşte într-adevăr şi nu preferă — precum se întîmplă adesea — să posede două sertare, unul pentru ştiinţă, iar celălalt pentru religia transmisă de părinţi şi de societate.

597. După cum am văzut, esenţa ideologismului stă în activarea inconştientă a ideii. Această activare se poate sprijini pe o aversiune ulterioară, dobîndită în viaţă împotriva empatiei, dar ea poate fi şi înnăscută, ca o atitudine apriorică creată şi favorizată de natură. (în experienţa mea practică m-am întîlnit în mai multe rînduri cu astfel de cazuri.) în această din urmă împrejurare, ideea este **aprioric** activă, fără ca, din·cauza **lipsei ei de conţinut şi de reprezentabilitate, să** fie **însă şi conştientă, în calitate de dat interior, predominant, dar nereprezentabil, ea**

este supraordonată realităților „obiective", exterioare și conferă cel puțin subiectului sentimentul independenței și al libertății ce îi sînt proprii, subiectul simțindu-se independent și liber față de obiect în virtutea asimilării lăuntrice a ideii.

Dacă ideea este factorul orientativ principal, ea își asimilează subiectul tot așa cum subiectul încearcă, modelînd materia experienței, să-și asimileze ideea. Are prin urmare loc, exact ca în cazul atitudinii centrate pe obiect — vezi mai sus —, o disimilare a subiectului de el însuși, dar în sens invers, respectiv în favoarea ideii. Imaginea primordială moștenită este o mărime supraordonată tuturor schimbărilor fenomenale; ea supraviețuiește tuturor timpurilor și se află deasupra oricărei experiențe individuale. De aici, energia remarcabilă a ideii. Activată, ea transferă subiectului un sentiment pronunțat de forță, asimilîndu-și subiectul prin intermediul empatiei interioare inconștiente. De unde faptul că în subiect ia naștere un sentiment de forță, de autonomie, de libertate și de veșnicie.[17] Cînd subiectul simte activitatea liberă a ideii sale înălțate deasupra datului real, i se impune firesc ideea de libertate. Dacă ideologismul său este pur, el trebuie să ajungă chiar la indeterminism.

598. Opoziția discutată aici caracterizează în bună măsură tipurile noastre. Extravertitul este definit de aspirația către obiect, de identificarea empatetică cu el și de dependența voită de el. Extravertitul este influențat de obiect în aceeași măsură în care aspiră să-i asimileze. Introvertitul, în schimb, este caracterizat de o aparentă autonomie față de obiect. Se împotrivește oricărei dependențe de acesta, îi respinge influența, ba simte uneori chiar spaimă față de el. Cu atît mai mult depinde de idee, care îl apără de dependența exterioară, conferindu-i sentimentul libertății interioare, dar și o marcată psihologie a puterii.

g) Cea de a șaptea opoziție este *monism* versus *pluralism*.

599. Se înțelege, potrivit celor afirmate mai sus, că atitudinea orientată de idee tinde către monism. Fie că este dedusă prin abstracție **din** reprezentări și noțiuni concrete, fie că există *a*

17 Cf. postulatele lui Kant despre Dumnezeu, fericire și nemurire.

priori ca formă inconștientă, ideea are întotdeauna caracter ierarhic, în primul caz, ea este punctul cel mai înalt al edificiului care încheie și îmbrățișează tot ceea ce se află sub el; în cel din urmă caz, ea este legislatorul inconștient care reglează posibilitățile și necesitățile gîndirii. în ambele împrejurări, ideea posedă însușiri dominatoare. Deși există un număr mare de idei, una dintre ele deține pentru un timp mai scurt sau mai lung întîietatea și constelează monarhic majoritatea elementelor psihice. Tot atît de limpede este și situația inversă, anume că atitudinea care se orientează către obiecte înclină întotdeauna către un număr mare de principii (pluralism), căci varietatea calităților obiectelor impune un număr mare de noțiuni și principii, fără de care o explicație nu se poate adapta esenței obiectului.

600. Tendința monistă aparține atitudinii introvertite, tendința pluralistă celei extravertite.

h) Cea de a opta opoziție este *dogmatism* versus *scepticism*.

601. Este ușor de văzut și în acest caz că dogmatismul ascultă în primul rînd de atitudinea branșată pe idee, deși realizarea inconștientă a ideii nu este *eo ipso* dogmatism. Oricum, felul în care o idee inconștientă se realizează, ca să spun așa prin constrîngere, lasă asupra celui din afară impresia că cel care gîndește potrivit ideilor pleacă de la o dogmă în ale cărei limite rigide este comprimată materia experienței. Atitudinea orientată către obiect pare evident sceptică în raport cu toate ideile aprioorice, căci ea vrea în primul rînd să dea cuvîntul obiectului și experienței, nesocotind ideile generale. Scepticismul este în acest sens chiar o condiție prealabilă necesară oricărui empirism.

602. Și această pereche de opoziții confirmă asemănarea esențială dintre tipurile lui James și tipurile mele.

3. Privire critică asupra concepției lui James

603. Dacă e să critic concepția lui James, voi sublinia în primul rînd faptul că ea tratează aproape exclusiv calitățile de gîn-

dire ale tipurilor. De altfel, de la o lucrare filozofică nici nu ne-am fi putut aştepta la altceva. Dar această unilateralitate determinată de cadru oferă uşor prilej de confuzie. Căci nu este greu a demonstra că o calitate ori alta sau chiar mai multe dintre ele aparţin şi tipului opus. Există, de pildă, empirişti dogmatici, religioşi, idealişti, intelectualişti şi raţionalişti, după cum există ideologi materialişti, pesimişti, determinişti şi ireligioşi. Chiar dacă se poate invoca faptul că aceste expresii desemnează stări complexe de lucruri, în care intră în joc o mare varietate de nuanţe, confuzia persistă. Expresiile lui James luate separat sînt prea lungi şi oferă doar în totalitatea lor o imagine aproximativă a opoziţiei tipice, fără însă a o reduce pe aceasta la o formulă simplă. în general, tipurile lui James reprezintă o completare valoroasă a imaginii tipurilor pe care am dedus-o din celelalte surse. Lui James îi revine meritul incontestabil de a fi arătat pentru prima dată, cu minuţie, importanţa extraordinară a temperamentelor pentru constituirea gîndirii filozofice. Concepţia sa pragmatică urmăreşte să suspende opoziţiile dintre concepţiile filozofice, determinate de deosebiri temperamentale. După cum se ştie, pragmatismul este un curent de gîndire foarte răspîndit, cu originea în filozofia engleză[18], care recunoaşte „adevărului" o valoare limitată la utilitatea şi eficienţa sa practică, eventual fără a lua în considerare caracterul contestabil al unui punct de vedere sau al altuia. Este semnificativ faptul că James îşi începe expunerea concepţiei sale filozofice tocmai cu opoziţia tipurilor, fundamentînd astfel necesitatea unei viziuni pragmatice. Se repetă în felul acesta spectacolul pe care ni I-a oferit deja Evul Mediu timpuriu. Opoziţia de atunci era: nominalism versus realism, iar Abelard a fost acela care a încercat să acorde contrariile în sermonism sau conceptualism. Dar cum gîndirea de atunci ignora cu totul punctul de vedere psihologic, soluţia lui s-a dovedit a fi în chip unilateral logic-intelectualistă. James e mai profund, el concepe psihologic opoziţia şi încearcă în mod corespunzător să găsească o soluţie pragmatică. Oricum, nu trebuie să ne facem iluzii în ce priveşte valoarea acestei soluţii:

18 Cf. F.C.S. Schiller, *Humanism,* 1906.

pragmatismul nu este decît un expedient care poate pretinde valabilitate atîta timp cît, în afară de posibilitățile de cunoaștere temperamental nuanțate ale intelectului, nu există alte surse capabile să adauge noi elemente la instituirea concepției filozofice.

606. M. Bergson s-a referit oricum la intuiție și la posibilitatea unei „metode intuitive". Dar, după cum se știe, el a rămas la simpla *referință*. Lipsește *dovada* metodei, care nici nu poate fi lesne adusă, deși Bergson invocă noțiunile de „élan vital" și de „durée créatrice" ca rezultate ale intuiției. Exceptînd viziunea intuitivă fundamentală, care se justifică psihologic prin faptul că ea era deja curentă în Antichitate, în special în neoplatonism ca o combinație intuitivă, metoda lui Bergson este intelectualistă și nu intuitivă.

605. Sursa intuitivă a fost folosită într-o măsură incomparabil mai mare de către Nietzsche care, elaborîndu-și concepția filozofică, s-a eliberat astfel de simplul intelect, chiar dacă sub o formă și într-o măsură care a făcut ca intuiționismul lui să depășească mult limitele unei viziuni filozofice asupra lumii și să conducă la un act artistic în bună parte inaccesibil criticii filozofice. Mă refer evident la *Zarathustra* și nu la culegerile de aforisme filozofice care ca atare sînt în primul rînd criticabile din punct de vedere filozofic, și anume precumpănitor în virtutea metodei lor intelectualiste. Dacă se poate în genere vorbi de o „metodă intuitivă", atunci *Zarathustra* lui Nietzsche oferă, după părerea mea, cel mai bun exemplu și totodată dovada concludentă că problemele pot fi concepute într-un mod nonintelectualist și totuși filozofic. Ca precursori ai intuiționismului nietzscheean ar trebui, cred, citați Schopenhauer și Hegel, primul în legătură cu *intuiția afectivă* care îi influențează decisiv concepția filozofică, ultimul în legătură cu intuiția *ideală* care stă la baza sistemului său. La acești doi precursori, intuiția s-a situat — dacă mă pot exprima astfel — sub nivelul intelectului, la Nietzsche, în schimb, deasupra lui.

606. Opoziția dintre cele două „adevăruri" pretinde mai întîi o atitudine pragmatică, dacă vrem să fim drepți cu punctul de vedere contrar. Oricît de indispensabilă este metoda pragmatică,

ea presupune totuși prea multă resemnare, corelîndu-se aproape inevitabil cu o lipsă de modelare artistică. Or, rezolvarea conflictului dintre contrarii nu se produce nici printr-un compromis logico-intelectualist, ca în conceptualism, și nici prin măsurarea pragmatică a valorii practice proprie concepțiilor logic ireconciliabile, ci numai prin creație sau faptă pozitivă care absoarbe contrariile ca elemente necesare ale coordonării, așa cum o mișcare musculară coordonată implică întotdeauna și inervarea antagoniștilor. Pragmatismul nu poate fi de aceea decît o atitudine tranzitorie, destinată să pregătească drumul faptei creatoare prin înlăturarea prejudecăților. Cred că pe noul drum, pregătit de pragmatism și la care trimite Bergson, filosofia germană — în orice caz nu cea academică — s-a angajat deja: este vorba de Nietzche care, cu violența ce îl caracterizează, a forțat această poartă. Fapta sa depășește insuficiența soluției pragmatice, și anume tot atît de radical pe cît recunoașterea pragmatică a valorii vitale a unui adevăr depășește — și va depăși în continuare — unilateralitatea uscată a conceptualismului inconștient al filozofiei de după Abėlard.

IX

PROBLEMA TIPURILOR ÎN BIOGRAFIE

607. Cum era aproape de așteptat, și domeniul biografiei își aduce contribuția la problema tipurilor psihologice. Datorăm metodologiei de ordinul științelor naturii a unui Wilhelm Ostwald[1] faptul că, prin compararea unui număr oarecare de biografii aparținînd unor cercetători eminenți ai naturii, el a pus în lumină existența unei opoziții psihologice tipice, aceea dintre tipul *clasic* și cel *romantic*. „în timp ce primul, afirmă Ostwald, este caracterizat prin dcsăvîrșirea în toate privințele a fiecăreia din prestațiile sale, totodată de un mod de a fi rezervat și de o influență personală redusă asupra celor din jurul său, romanticul izbește prin calități opuse. El este definit nu atît prin dcsăvîrșirea unei lucrări anume, cît prin varietatea și originalitatea probantă a numeroase prestații ce se succed rapid, de asemenea prin faptul că obișnuiește să acționeze nemijlocit asupra contemporanilor săi [...| Se cuvine de asemenea subliniat că viteza de reacție mentală este determinantă pentru stabilirea tipului căruia îi aparține savantul. Cercetători cu viteză foarte marc de reacție sînt romantici, cei cu viteză mică de reacție sînt clasici."[2] Clasicul are un mod lent de producție și uneori dă relativ tîrziu la lumină roadele cele mai depline ale spiritului său.-' O caracteristică a tipului clasic este, după Ostwald, „nevoia stringentă de a apărea ireproșabil în fața opiniei publice."[4] Tipului clasic,

1 Ostwald, *Grofie Mānner,* ed. a 3-a și a 4-a, 1910.
2 *Loc. cit.,* pp. 44 ș. urm.
3 *Loc. cit.,* p. 89.
4 *Loc. cit.,* p. 94.

ca o **compensație pentru „influența personală** scăzută, **îi** este **conferită influența cu atît** mai generoasă a scrisului"[5]. Oricum însă, și această influență are limite, după cum rezultă **din** următorul caz, amintit de Ostwald, din biografia lui Helmholtz. Cu ocazia cercetărilor matematice ale lui Helmholtz despre efectele curenților de inducție, Du Bois-Reymond îi scrie acestuia: „Tu trebuie — nu mi-o lua în nume de rău — să ai mai multă grijă în a face abstracție de punctul de vedere al științei tale și a te situa în perspectiva punctului de vedere al acelora care nu știu despre ce este vorba și nu știu ce vrei să le explici." Helmholtz răspunde: „în ce privește expunerea articolului, ea mi-a dat de astă dată multă bătaie de cap, dar cred, în cele din urmă, că pot fi mulțumit de ea." Ostwald observă în această ordine de idei: „El nu se oprește nicidecum la problema cititorului căci, potrivit naturii clasicului, *el scrie pentru sine,* adică astfel îneît expunerea proprie să îi pară lui, și nu altora, ireproșabilă." Este caracteristic ceea ce îi scrie Du Bois în aceeași epistolă lui Helmholtz: „Ți-am citit de cîteva ori studiul și extrasul fără să înțeleg ce ai făcut de fapt [...] în cele din urmă am descoperit singur metoda ta și treptat ți-am înțeles și expunerea."[6]

608. Acest caz reprezintă un eveniment absolut tipic în viața clasicului — care izbutește rareori sau niciodată să „aprindă prin sufletul său suflete asemănător alcătuite"[7] și arată că eficiența prin scris care îi este atribuită vine în principal de la faptul că ea este, de regulă, postumă, cu alte cuvinte că se face simțită atunci cînd omul este ulterior descoperit prin scrierile sale, așa cum s-a întîmplat cu Robert Mayer. Și lucrările acestuia par să fie foarte adesea lipsite de acea influență nemijlocit personală care convinge și înflăcărează, căci scrierea este în cele din urmă o expresie la fel de personală ca și o conversație sau o conferință. Influența mediată de scriere a clasicului se întemeiază deci mai puțin pe calitățile exterioare stimulatoare ale acesteia, și

5 *Loc. cit.,* p. 100.
6 *Loc. cit.,* p. 280.
7 *Loc. cit.,* p. 100.

mai mult pe faptul că ea este în definitiv tot ce rârnîne după el și tot ceea ce permite reconstituirea ulterioară a prestației omului. Reiese, s-ar zice, și din descrierea lui Ostwald că tipul clasic comunică doar rareori ceea ce face și cum face, ci mai degrabă doar rezultatele obținute, căci lui nu îi pasă că publicul nu are habar de drumul pe care el s-a angajat. S-ar părea că pentru clasic drumul urmat, modurile creației proprii sînt de importanță mai mică deoarece ele sînt intim legate de personalitatea sa pe care el și-o menține într-un plan secund.

609. Ostwald compară cele două tipuri ale sale cu cele patru temperamente din Antichitate[8], și anume în funcție de particularitatea fundamentală, pe care o socotește importantă, a reacției lente, respectiv rapide. Reacția lentă corespunde temperamentului flegmatic și melancolic, reacția rapidă celui sangvin și coleric. Ostwald consideră sangvinul și flegmaticul drept tipuri normale medii, iar colericul și melancolicul drept exagerări maladive ale caracterelor fundamentale. Parcurgînd biografiile lui Humphry Davy și Liebig pe de-o parte, pe acelea ale lui Robert Mayer și Faraday pe de alta, observăm fără dificultate că primii au fost inechivoc „romantici" *și* totodată sangvin-colerici, ultimii în schimb, atît „clasici", cît și flegmatic-melancolici. Aceste observații ale lui Ostwald mi se par întru totul convingătoare, căci cele patru temperamente antice au fost foarte probabil stabilite cu pornire de la același principiu al experienței, în baza căruia și Ostwald a diferențiat tipul clasic de cel romantic. Cele patru temperamente sînt evident identificate în funcție de afectivitate, adică de reacțiile afective manifestate. Psihologic însă această clasificare este *superficială;* ea judecă exclusiv din punctul de vedere al manifestării exterioare. Potrivit acestei vechi clasificări, un ins care se comportă liniștit și nu atrage atenția aparține temperamentului flegmatic. El trece drept „flegmatic" și este integrat flegmaticilor. în realitate, el poate să fie orice în afară de flegmatic, poate să fie o natură sensibilă, chiar pătimașă, la care emoția să se desfășoare în interior, iar o excitație lăuntrică foarte puternică să se exprime prin cea mai deplină

8 *Loc. cit.,* p. 372.

liniște. Interpretarea pe care Jordan o dă tipurilor ia în considerare această stare de fapt. Ea nu judecă după o impresie superficială, ci după o înțelegere mai adîncă a naturii umane. Trăsătura distinctivă fundamentală a lui Ostwald se sprijină, ca și vechea clasificare a temperamentelor, pe impresia exterioară. Tipul său „romantic" este caracterizat de o *reacție rapidă în afară*. Tipul „clasic" reacționează poate tot atît de rapid, dar *in interior*.

610. Parcurgînd biografiile lui Ostwald, se observă fără dificultate că tipul „romantic" corespunde tipului extravertit, iar tipul „clasic", celui introvertit. Humphry Davy și Licbig sînt exemple școlare pentru tipul extravertit, după cum Robert Mayer și Faraday, pentru cel introvertit. Reacția în afară îl caracterizează pe extravertit, cea în interior pe introvertit. Extravertitul nu are dificultăți speciale în a se exterioriza, el își valorifică aproape involuntar prezența, căci întreaga sa natură tinde să se transfere asupra obiectului. El se dăruiește ușor lumii înconjurătoare, și anume într-o formă necesarmente comprehensibilă și deci acceptabilă pentru mediul său. Forma este de regulă plăcută, oricum însă comprehensibilă, chiar atunci cînd e neplăcută. Căci ține de reacția și de exteriorizarea rapidă faptul că asupra obiectului se transferă nu doar ceea ce e de preț, ci și ceea ce e lipsit de valoare, atît ceea ce atrage, cit și gînduri și afecte respingătoare. Din cauza exteriorizării și transferării rapide, conținuturile sînt puțin prelucrate și de aceea ușor comprehensibile, din chiar succesiunea cronologică a exprimărilor nemijlocite apare o scrie gradată de imagini care arată limpede publicului drumul pe care s-a angajat cercetătorul, ca și modul în care el a obținut rezultatul dorit.

611. Introvertitul, in schimb, care reacționează mai întîi doar în interior, nu își exteriorizează de regulă reacțiile (cu excepția exploziilor afective!). El își trece sub tăcere reacțiile, care pot fi la fel de rapide ca și cele ale extravertitului. Dar ele nu se manifestă și de aceea introvertitul lasă ușor impresia de lentoare. Deoarece reacțiile nemijlocite sînt întotdeauna intens personale, extravertitul nu poate decît să-și dea la iveală personalitatea. Introvertitul în schimb își ascunde personalitatea, treeîndu-și reacțiile imediate sub tăcere. El nu tinde către empatie, către trans-

ferul conținuturilor sale asupra obiectului, ci către abstragerea din obiect. în loc să-și exteriorizeze nemijlocit reacțiile, el preferă, de aceea, să le prelucreze îndelung în interior și să iasă apoi la lumină cu un rezultat gata elaborat. El aspiră să-și epureze pe cît posibil rezultatul de orice trăsătură personală și să-i prezinte ca pe ceva distinct de orice relație personală. Conținuturile sale se oferă lumii exterioare într-o formă cît mai abstractă și mai depersonalizată, ca rezultat al unei lucrări interioare de lungă durată. Dar aceste rezultate sînt și greu de înțeles, căci publicului îi lipsește orice cunoaștere a preliminariilor și a modului în care cercetătorul a ajuns la ele. Publicului îi lipsește și relația personală cu el, deoarece introvertitul tace și își ascunde personalitatea. Or, tocmai raporturile personale sînt acelea care permit adesea să se înțeleagă ceea ce scapă intelectului. Trebuie să se țină riguros scama de această împrejurare cînd e vorba să se aprecieze dezvoltarea unui introvertit. De regulă, sîntem rău informați în ce îl privește pe introvertit, deoarece nu îl putem vedea. Fiindcă nu reacționează direct în afară, personalitatea sa nu se manifestă. întotdeauna viața lui oferă publicului libertatea de a se exersa în interpretări și proiecții fantastice, in împrejurarea în care — de pildă grație prestațiilor sale — el devine obiect de interes general.

612. Atunci cînd Ostwald afirmă că *precocitatea spirituală* îl caracterizează pe romantic, se cuvine să adăugăm că romanticul tocmai își arată precocitatea, în timp ce clasicul poate că este tot atît de matur, dar își închide produsele proprii în sine, nu intenționat, ci din incapacitatea de a le exterioriza. Din pricina unei diferențieri afective insuficiente, introvertitul continuă multă vreme să-și păstreze o anume stîngăcie, de fapt un infantilism al relației personale, a ceea ce englezii numesc „personality". Manifestarea personală a introvertitului este într-o asemenea măsură nesigură și imprecisă, înеît el nu cutează să se înfățișeze celor din jurul său decît cu produse pe care le consideră perfecte. El preferă totodată să-și lase produsele să vorbească în favoarea **lui decît** să se angajeze personal pentru ele. **Din** cauza acestei **atitudini, apariția sa pe scena lumii** este **amînată,** ceea ce **îi poate atrage calificativul de *întîrziat*. O astfel de apreciere**

superficială nu ține seama de faptul că infantilismul celui aparent precoce, diferențiat către exterior, este de natură interioară, ținînd vădit de ființa sa lăuntrică. Ceea ce se manifestă abia mai tîrziu în viața precocelui, de pildă sub forma unei imaturități morale sau — foarte frecvent — sub forma unui izbitor infantilism în gîndire.

613. Romanticul are, de regulă, posibilități mai favorabile de dezvoltare și evoluție decît clasicul, așa cum observă, pe bună dreptate, Ostwald. El se înfățișează publicului într-un mod evident și convingător, manifestîndu-și prin reacții exterioare importanța personală. Astfel el își face rapid nenumărate relații prețioase care îi fertilizează munca și îi favorizează dezvoltarea pe *orizontală.*^ Invers, clasicul rămîne ascuns, lipsa de relații personale îi limitează extensia domeniului de preocupări, în schimb, activitatea sa cîștigă în adîncime, iar roadele muncii sale, în durată.

614. *Entuziasm* posedă ambele tipuri, cu toate acestea, cînd este plină, inima extravertitului se revarsă, în vreme ce entuziasmul îi pecetluiește introvertitului gura. Drept urmare, introvertitul nu aprinde flacăra entuziasmului în cei din jurul său și nu are un cerc de colaboratori pe potriva lui. Chiar dacă ar simți dorința și impulsul de a comunica, s-ar teme de laconismul exprimării sale și de uimirea neînțelegătoare, decurgînd de aici, a publicului; ar evita să facă alte tentative, mai ales că foarte adesea nimeni nu l-ar crede în stare să spună ceva ieșit din comun. Pentru o judecată superficială, expresia, personalitatea lui sînt obișnuite, în vreme ce romanticul apare „interesant" din naștere și posedă arta de a sublinia, cu mijloace permise sau nepermise, o astfel de impresie. Această capacitate diferențiată de exprimare constituie un fundal favorabil ideilor importante și ajută, prevenitor, publicul, ale cărui cunoștințe sînt insuficiente, să treacă peste lacunele gîndirii lui.

615. Subliniind activitatea didactică eficientă și strălucitoare a romanticului, Ostwald caracterizează cît se poate de nimerit acest tip. *Romanticul* întreține o relație empatetică cu elevul său și găsește de aceea cuvîntul potrivit la momentul potrivit. Cla-

9 *Loc. cit.,* p. 374.

șicul, în schimb, se concentrează asupra propriilor gînduri și probleme și trece cu vederea dificultățile de înțelegere ale elevului său. Ostwald observă în legătură cu clasicul Helmholtz: „în ciuda științei enorme, a experienței cuprinzătoare și a spiritului creator care îi erau proprii, el nu a fost niciodată un bun profesor: nu reacționa pe moment, ci doar cu întîrziere. Cind un elev îl întreba ceva în laborator, el îi promitea să se gîndească la întrebare și îi aducea intr-adevăr răspunsul peste cîteva zile. Răspunsul se afla însă la o asemenea distanță față de condiția elevului încît acesta izbutea doar rareori să stabilească o corelație între dificultatea de care se izbise și teoria completă a unei probleme generale pe care i-o prezenta profesorul. Lipsea astfel nu numai ajutorul instantaneu de care orice începător are atîta nevoie, ci și îndrumarea nemijlocit calibrată pe personalitatea elevului, în virtutea căreia acesta evoluează treptat de la o lipsă de autonomie inițială la stăpînirea deplină a domeniului științific ales. Toate aceste deficiențe vin din faptul că profesorul nu poate să reacționeze imediat la nevoia de învățătură a elevului; pentru a-și exercita acțiunea așteptată și dorită, profesorul are nevoie de atîta timp, încît acțiunea însăși se pierde din chiar acest motiv."[10]

616. Explicația furnizată de Ostwald, respectiv lentoarea reacției introvertitului, nu mi se pare suficientă. Nu este dovedit faptul că Helmholtz poseda o viteză de reacție redusă. El reacționează nu numai în afară, ci și în interior. El nu are o relație empatetică cu elevul, de aceea nu înțelege ce dorește acesta. Concentrîndu-se asupra gîndurilor sale, el nu reacționază la dorința personală a elevului, ci la gîndurile pe care întrebarea elevului i le suscită, și anume atît de rapid și de temeinic încît intuiește pe loc o înlănțuire vastă de idei pe care însă nu este în măsură să o sesizeze imediat și să o redea într-o formă abstractă și elaborată, dar nu pentru că gîndește prea lent, ci pentru că este obiectiv imposibil să cuprindă pe moment, într-o singură formulă și în toată întinderea ei, problema intuită. Neobservînd, firește, că elevul nu are habar de toate acestea, el crede că e vorba tocmai de acea problemă anume și nu de un sfat extrem

10 *Loc. cit,* p. 377.

de simplu pe care ar fi fost fără doar și poate în stare să-i dea, dacă ar fi înțeles că de el are nevoie elevul tocmai în acel moment spre a putea merge mai departe. Ca introvertit, profesorul însă nu intră în empatie cu psihologia elevului, ci cu propriile sale probleme teoretice, răsucind mai departe firul întins de elev, evident de o manieră adaptată chestiunii, nu însă și necesității de moment a acestuia din urmă. Atitudinea particulară a profesorului introvertit este în ce privește activitatea didactică foarte nepotrivită și nefavorabilă impresiei personale pe care el o face. Profesorul introvertit lasă impresia de lentoare, de ciudățenie, chiar de mărginire, motiv pentru care este subapreciat nu doar de marele public, ci și de cercul restrins al colegilor de breaslă pînă în clipa în care elaboratele sale intelectuale sînt regîndite, prelucrate și traduse de cercetătorii care îl urmează.

617. Matematicianul Gauss resimțea atîta neplăcere la ideea de a preda, încît înștiința pe fiecare student care se înscria la ci că probabil cursul anunțat nu va mai avea loc; și asta, pentru a scăpa astfel de obligația de a-i ține. Ceea ce i se părea a fi penibil în activitatea didactică era, după cum remarca pe bună dreptate Ostwald, „necesitatea de a exprima în prelegeri rezultatele sale științifice, înainte de a le fi fixat și cizelat în amănunt formularea. A comunica astfel rezultatele sale altora, fără această prelucrare prealabilă, va fi fost pentru el echivalent cu a se înfățișa unor străini în pijama."[11] Cu această observație, Ostwald atinge un punct foarte important, anume aversiunea mai sus semnalată a introvertitului de a comunica celor din jurul său altceva decît informații impersonale.

618. Ostwald subliniază faptul că romanticul trebuie să-și încheie cariera, de regulă, relativ devreme din pricina unei epuizări în continuă creștere. Ostwald înclină să explice și această stare de fapt printr-o viteză de reacție sporită. Deoarece sînt de părere că noțiunea de viteză a reacției mentale nu este nici pe departe lămurită științific, iar pînă acum nu a fost dovedit, și probabil nici nu va fi, faptul că reacția externă este mai rapidă decit cea internă, cred că epuizarea mai rapidă a savantului extravertit se bazează în esență pe reacția externă care îl particu-

11 *Loc. cit.,* p. 380.

larizează. El începe să publice foarte devreme, devine repede cunoscut, desfășoară în scurtă vreme o activitate publicistică și academică intensivă, cultivă relații personale cu un cerc întins de prieteni și de cunoscuți și contribuie neobișnuit de mult la dezvoltarea elevilor săi. Cercetătorul introvertit începe să publice mai tîrziu, lucrările sale se succed la intervale mai mari de timp, sînt de cele mai multe ori sărăcăcioase în expresie, evită repetările tematice în măsura în care nu pot aduce ceva fundamental nou; ca urmare a laconismului pregnant al comunicării științifice, în care lipsesc adesea toate referințele la drumul parcurs sau la materialele prelucrate, lucrările sale nu sînt nici înțelese, nici prețuite, iar autorul rămîne necunoscut. Neplăcerea de a preda îl face să nu caute discipoli, ignorarea sa de către ceilalți exclude relațiile cu un cerc mai mare de cunoștințe și de aceea el trăiește, de regulă, nu doar de nevoie, ci și în virtutea propriei opțiuni, retras, în afara primejdiei de a se cheltui prea mult. Reacția sa către interior îl face să se angajeze mereu pe căile limitate ale activității de cercetare care se dovedește a fi foarte obositoare și, în timp, chiar epuizantă, dar care nu se revarsă asupra cunoscuților și a elevilor săi. Oricum, cade greu în cumpănă faptul că succesul evident al romanticului este un stimulent vitalizant, foarte adesea refuzat clasicului, care se vede obligat să-și caute satisfacția doar în perfecțiunea muncii de cercetare. Mi se pare de aceea că epuizarea relativ timpurie a geniului romantic se sprijină pe *reacția în afară* și nu pe o viteză mai mare de reacție.

619. Ostwald nu își consideră clasificarea absolută, în sensul că oricare savant ar putea fi fără probleme înfățișat ca aparținînd unuia din cele două tipuri. El este însă de părere că „tocmai cei mai mari" pot fi foarte adesea precis încadrați într-una din grupele extreme, în vreme ce „oamenii mărunți" reprezintă din punctul de vedere al vitezei de reacție verigile intermediare.[12]

620. în concluzie, aș vrea să adaug că biografiile lui Ostwald cuprind un material parțial foarte valoros pentru psihologia tipurilor și că ele stabilesc pertinent concordanța dintre tipul romantic și cel extravertit pe de-o parte, dintre cel clasic și cel introvertit, pe de altă parte.

12 *Loc. cit.,* pp. 372 ș. urm.

X

DESCRIERE GENERALĂ A TIPURILOR

1. Introducere

621. în cele ce urmează voi încerca să dau o descriere generală a psihologiei tipurilor. Voi începe mai întîi cu tipurile generale pe care le-am numit introvertit și extravertit. în continuare voi încerca să caracterizez acele tipuri speciale a căror particularitate stă în faptul că individul se adaptează sau se orientează prin intermediul funcției sale celei mai diferențiate. Pe primele le voi numi *tipuri atitudinale generale,* care se disting prin direcția interesului lor, prin mișcarea lor libidinală, iar pe ultimele, *tipuri funcționale.*

622. Tipurile atitudinale generale se deosebesc, așa cum am arătat de repetate ori în capitolele precedente, prin atitudinea lor particulară față de obiect. Introvertitul se comportă abstractiv față de obiect, fiind tot timpul preocupat să abstragă libidoul din el, așa ca și cum ar avea de învins o forță enormă intrinsecă obiectului. Extravertitul, în schimb, se comportă pozitiv față de obiect. El afirmă importanța acestuia pînă într-atît îneît își raportează constant atitudinea subiectivă la obiect și și-o orientează după el. în realitate, obiectul nu are pentru el niciodată prea multă valoare, de unde faptul că importanța acestuia trebuie sporită. Cele două tipuri sînt atît de diferite, iar opoziția dintre ele atît de izbitoare îneît, dacă i se atrage atenția, pînă și cel neinițiat în chestiuni de psihologie le remarcă fără dificultate existența. Oricine cunoaște acele naturi închise, greu de pătruns, adesea timide, care contrastează vehement cu naturile deschise, sociabile, adesea senine sau cel puțin binevoitoare și accesibile, care se înțeleg sau se ceartă cu cei din jur, dar rămîn totuși în relații cu ei, acționează asupra lor, suferă, la rîndu-lc, acțiunea acestora. Sîntem desigur înclinați să vedem în aceste deosebiri

doar cazurile individuale ale unor formații caracteriale particulare. Cine are însă prilejul de a cunoaște temeinic mulți oameni va descoperi fără dificultate că în privința acestei opoziții nu e vorba de cazuri individuale izolate, ci mai degrabă de atitudini tipice, mult mai generale decît poate presupune o experiență psihologică limitată. într-adevăr, după cum s-a văzut în capitolul precedent e vorba de o opoziție fundamentală, uneori mai acuzată, alteori mai estompată, întotdeauna însă vizibilă atunci cînd e vorba de indivizi cu personalitate întrucîtva marcată. Astfel de oameni se găsesc nu doar printre intelectuali, ci în toate straturile populației, de unde faptul că tipurile noastre apar atît la muncitorii și țăranii obișnuiți, cît și la personalitățile cele mai diferențiate ale unei națiuni. Nici deosebirea dintre sexe nu joacă vreun rol. Aceleași opoziții se pot identifica și la femei, și anume la femei aparținînd tuturor categoriilor sociale.

623. O răspîndire atît de generală nu s-ar produce dacă ar fi vorba de o chestiune de conștiință, adică de o atitudine conștient și intenționat adoptată. într-un asemenea caz atitudinea aceasta ar caracteriza o pătură restrînsă a populației, ai cărei membri ar fi cu toții beneficiarii unei anume educații și instruiri. Or, lucrurile nu stau așa, dimpotrivă, tipurile se distribuie neselectiv. în aceeași familie, un copil este introvertit, un altul extravertit, în consecință, tipul atitudinal, fenomen general și aparent întîmplător răspîndit, nu poate fi rezultatul unei judecăți sau intenții conștiente, ci își datorează probabil existența unei cauze inconștiente, instinctive. Este posibil ca opoziția tipurilor să aibă cumva un antecedent biologic ca fenomen psihologic general.

624. Relația dintre subiect și obiect este întotdeauna, din punct de vedere biologic, un *raport de adaptare,* căci presupune că termenii săi au unul asupra celuilalt efecte modificatoare. Aceste modificări constituie adaptarea. Atitudinile tipice față de obiect sînt de aceea procese de adaptare. Natura cunoaște două căi fundamental diferite de adaptare care fac posibilă persistența organismelor vii; una dintre ele este fecunditatea crescută, în condiții în care capacitatea de apărare și durata de viață a individului sînt relativ mici; cealaltă cale este înzestrarea individului

cu tot felul de mijloace de autoconservare în condiții de fertilitate relativ scăzută. Această opoziție biologică îmi pare a fi nu doar *analogon-ul*, ci și baza generală a celor două moduri de adaptare psihologică a noastră. Aș vrea să mă limitez aici la o indicație generală, și anume la particularitatea introvertitului, pe de o parte, de a se cheltui neîntrerupt și de a se răspîndi în toate, și la tendința introvertitului, pe de altă parte, de a se apăra de exigențele exterioare, de a se abține pe cit posibil de la orice cheltuială de energic, legată direct de obiect și de a-și crea, în schimb, pentru sine o poziție cit mai sigură și mai puternică. Intuiția lui Blake a denumit fericit aceste moduri „prolific" și „devouring type"[1]. După cum arată biologia generală, ambele căi sînt practicabile și, în felul lor, eficiente, tot astfel și atitudinile tipice. Ceea ce una înfăptuiește prin relații multiple, cealaltă realizează printr-un monopol.

625. Faptul că atitudinile tipice se manifestă ocazional la copii încă din primii ani de viață ne face să presupunem că nu lupta pentru existență, in accepția curentă, este aceea care impune o anumită atitudine. S-ar putea oricum obiecta, pe bună dreptate, că și copilul minor, sugarul chiar, trebuie să depună o prestație de adaptare psihologică, de natură inconștientă, particularitatea influențelor materne ducînd la reacții specifice la copil. Deși acest argument se poate raporta la realități incontestabile, el devine caduc prin luarea în considerare a faptului, la fel de incontestabil, că doi copii ai aceleiași mame pot manifesta de timpuriu tipuri opuse, fără a se putea constata cea mai mică schimbare în atitudinea mamei. Deși n-aș vrea în nici un caz să subapreciez importanța incalculabilă a influențelor părintești, această experiență ne obligă să tragem concluzia că factorul determinant stă în dispoziția copilului. Este de atribuit în primul rînd dispoziției individuale faptul că în condiții exterioare foarte asemănătoare un copil preia un anume tip, iar un altul, tipul opus. Firește, am aici în vedere doar cazurile care evoluează în condiții normale. în situații anormale, cînd este vorba de atitu-

[1] Cf. § 526 din acest volum.

dini extreme, deci anormale, la mame, pot fi impuse copiilor atitudini relativ asemănătoare prin siluirea dispozițiilor lor individuale care, dacă nu ar fi intervenit influențele exterioare anormale care să le tulbure, ar fi ales poate un alt tip. Acolo unde are loc o falsificare a tipului, determinată de influențe exterioare, se produce mai apoi, frecvent, o nevroză vindecabilă doar prin restabilirea atitudinii care corespunde în mod natural individului.

626. în ce privește dispoziția particulară, nu pot să spun decît că există probabil indivizi care fie dispun de o ușurință sau de o aptitudine mai mare în a se adapta, fie suportă mai bine un mod sau altul de adaptare. Rațiuni inaccesibile cunoașterii noastre, în ultimă instanță fiziologice, intră aici probabil în joc. Această ipoteză îmi pare probabilă, deoarece am constatat că răsturnarea tipului poate provoca, în anumite cazuri, tulburări profunde în echilibrul fiziologic al organismului, ducînd de cele mai multe ori la o epuizare adîncă.

2. Tipul extravertit

627. Din rațiuni de sistematizare și de claritate a expunerii este necesar ca la descrierea acestui tip și a celor următoare să distingem psihologia conștiinței de aceea a inconștientului. Ne vom ocupa mai întîi de descrierea *fenomenelor conștiinței.*

a) Atitudinea generală a conștiinței

628. După cum se știe, oricine se orientează după datele pe care i le mijlocește lumea exterioară; vedem totuși că această împrejurare este mai mult sau mai puțin decisivă. Pentru că afară este rece, unul se simte îndemnat să-și îmbrace pardesiul, în vreme ce altul găsește, din motive de călire, că este inutil să o facă; unul îl admiră pe noul tenor, fiindcă toată lumea îl admiră, altul nu o face, nu pentru că tenorul i-ar displăcea, ci pentru că socotește că ceea ce toată lumea admiră nu este neapărat de admirat; unul se supune împrejurărilor date, pentru că experiența

arată că este cu neputință să procedeze altminteri, altul, în schimb, este de părere că ceea ce s-a petrecut identic de o mie de ori, a o mie una oară poate să se petreacă altfel etc. Primul se orientează după datele exterioare, ultimul își rezervă o opinie care se insinuează între el și datul obiectiv. Dacă orientarea după obiect și după datele obiective precumpănește, în sensul că hotărîrile și actele cele mai frecvente și mai importante sînt determinate nu de păreri subiective, ci de împrejurări obiective, atunci putem vorbi de o atitudine extravertită. Cînd aceasta este atitudinea obișnuită, avem de-a face cu tipul extravertit. Atunci cînd cineva gîndește, simte și acționează, într-un cuvînt trăiește în acord *nemijlocit* cu împrejurările obiective și cu exigențele acestora, atît în sens bun cit și în sens rău, el este extravertit. El trăiește astfel înеît obiectul, ca mărime determinantă, joacă în conștiința sa un rol mai mare decît opinia sa subiectivă. Cert, are și el opinii subiective, dar forța lor determinantă este mai mică decit aceea a condițiilor obiective exterioare. El nu se așteaptă de aceea niciodată să găsească în propriul său interior factori necondiționați, căci pe aceștia îi recunoaște doar în exterior. Ființa sa lăuntrică cedează epimeteic în fața cerințelor exterioare, desigur, nu fără luptă; dar sfîrșitul este întotdeauna în favoarea condițiilor exterioare. întreaga sa conștiință privește spre exterior, deoarece de aici îi vine determinarea hotărîtoare și importantă. Ea îi vine astfel, pentru că el de acolo o așteaptă. Din această atitudine fundamentală derivă toate particularitățile psihologiei sale, în măsura în care acestea nu se sprijină pe primatul unei funcții psihologice anumite sau pe particularități individuale.

629. *Interesul* și *atenția* lui ascultă de evenimente obiective, în primul rînd de cele care se produc în imediata sa apropiere. Nu doar persoanele, ci și lucrurile îl captivează. Corespunzător, și *actele* sale se orientează după influențele persoanelor și ale lucrurilor. Ele se raportează direct la date și determinări obiective și sînt în întregime explicabile prin ele. Actul se raportează evident la condiții obiective. în măsura în care el nu este doar reactiv față de excitațiile mediului, el este întotdeauna aplicabil la împrejurări reale și găsește în interiorul limitelor datelor

obiective un spațiu de manevră suficient și potrivit. El nu manifestă nici un fel de tendință serioasă de a ieși de aici. Același lucru este valabil și pentru interes: evenimentele exterioare posedă un farmec inepuizabil, în așa fel incit în mod normal, interesul nu se mai simte atras către altceva. Legile morale ale acțiunii se acoperă cu exigențele corespunzătoare ale societății, respectiv cu concepția morală general valabilă. în cazul în care concepția general valabilă ar fi o alta, atunci și liniile subiective de conduită morală ar fi altele, fără ca prin aceasta habitusul psihologic general să fie cumva modificat.

630. Această determinare severă prin factori obiectivi nu înseamnă neapărat, așa cum s-ar părea, o adaptare deplină sau chiar ideală la condițiile de viață. Pentru o opinie extravertită o astfel de *inserare* în datul obiectiv poate să pară o adaptare deplină, căci pentru această opinie alt criteriu nici nu există. Dintr-un punct de vedere mai înalt însă nu e deloc sigur că datul obiectiv coincide, în orice condiții, cu normalul. Examinate din punct de vedere istoric sau local, condițiile obiective pot fi anormale. Inserat în astfel de împrejurări, un individ oarecare participă la stilul anormal al mediului său, dar se află concomitent cu acesta într-o situație anormală față de legile general valabile ale vieții. Individul poate în aceste condiții să prospere, dar numai pînă cînd, din cauza păcatului comis împotriva legilor generale ale vieții, el se va prăbuși împreună cu întreg mediul său. El va fi antrenat în această prăbușire tot atît de sigur pe cît de sigur s-a inserat înainte în datul obiectiv. El s-a inserat, nu s-a adaptat, căci adaptarea pretinde mai mult decît o simplă alăturare fără fricțiuni la condițiile mediului imediat. (Să ne amintim de Epimeteu al lui Spitteler.) Adaptarea pretinde observarea acelor legi care sînt mai generale decît condițiile istorice contemporane și locale. Simpla inserare marchează limitele tipului normal extravertit.

631. Tipul extravertit își datorează „normalitatea", pe de-o parte, faptului că el este inserat relativ fără fricțiuni în condițiile date și evident nu are, firește, alte pretenții decît de a îndeplini aceste condiții obiective, spre pildă de a alege profesia care

atunci şi acolo oferă posibilităţi bogate în perspectivă; sau de a face, respectiv executa, ceea ce este cel mai necesar pentru societate şi ceea ce aceasta aşteaptă de la el; sau de a se abţine de la orice inovaţie care nu este absolut şi evident necesară, ori de la ceea ce ar depăşi cumva aşteptările sociale. Pe de altă parte însă, „normalitatea" extravertitului are drept efect faptul că el ia prea puţin în calcul realitatea nevoilor şi a necesităţilor sale subiective. Acesta anume este punctul său slab; căci tendinţa tipului său se îndreaptă în asemenea măsură către exterior ineît realitatea subiectivă dintre toate cea mai sensibilă, adică starea corpului, nu este nici ea luată suficient de mult in seamă, ca fiind prea puţin obiectivă, prea puţin „exterioară", astfel ineît satisfacţia indispensabilă bunăstării fizice nu se mai produce. Drept urmare, corpul ca şi sufletul suferă. De regulă însă, această din urmă împrejurare scapă extravertitului, este însă luată cu atît mai mult în seamă de ambianţa sa familială. Pierderea echilibrului îi devine perceptibilă abia în clipa în care îi apar senzaţii fizice anormale.

632. Acest fapt tangibil nu ii poate scăpa. E natural ca extravertitul să-i considere concret şi „obiectiv", căci potrivit mentalităţii sale, la el nu există nimic altceva. La ceilalţi, observă imediat „iluzia". O atitudine prea extravertită poate să se îndrepte în asemenea măsură împotriva subiectului îneît acesta să fie cu totul sacrificat aşa-numitelor exigenţe obiective, de pildă în cazul în care o întreprindere se extinde continuu pe motiv că există comenzi, iar posibilităţile ivite trebuie realizate.

633. Pericolul care îl ameninţă pe extravertit este ca el să se absoarbă şi să se piardă cu totul în obiecte. Tulburările funcţionale (nervoase) sau cu adevărat fizice care rezultă de aici au o semnificaţie compensatoare, căci ele obligă subiectul la o autolimitare involuntară. Dacă simptomele sînt funcţionale, ele pot exprima simbolic, prin particularităţile ce le sînt proprii, o situaţie psihologică anume, de exemplu aceea a unui cîntăreţ a cărui faimă, atingînd rapid o cotă primejdioasă, îl duce la o cheltuială disproporţionată de energie, care îl face brusc să nu mai poată lua sunetele acute din cauza inhibiţiei nervoase. La un bărbat care ajunge foarte rapid de la începuturi modeste la o

poziție socială foarte influentă și plină de perspective se instalează toate simptomele psihogene ale răului de altitudine. Un bărbat aflat pe punctul de a se însura cu o femeie de caracter îndoielnic pe care o adoră și o supraevaluează nemăsurat este atins de un spasm al laringelui care îl obligă să se mulțumească cu două căni de lapte pe zi pe care spre a le absorbi ii sînt necesare trei ore. în felul acesta, el este eficient împiedicat să-și viziteze logodnica și obligat să se îndeletnicească doar cu hrănirea propriului corp. Un bărbat care nu mai poate face față afacerilor sale, a căror enormă prosperitate se datorează meritelor proprii, este atins de crize nervoase de sete, în urma cărora ajunge rapid la alcoolism isteric.

634. Cred că cea mai frecventă nevroză a tipului extravertit este de departe isteria. Cazul clasic de isterie este caracterizat de un raport exagerat cu persoanele din apropiere, după cum adaptarea imitativă la condițiile date constituie o altă particularitate semnificativă. O caracteristică fundamentală a istericului este tendința permanentă de a fi interesant și de a face impresie asupra mediului înconjurător. Corelativa este și sugestibilitatea proverbială, capacitatea istericului de a se lăsa influențat de alte persoane. O incontestabilă extravertire se manifestă și în expansivitatea istericilor care uneori poate merge pînă la comunicarea unor conținuturi pur fantastice, de unde și acuza de minciună isterică. „Caracterul" isteric este mai întîi o exacerbare a atitudinii normale, complicată apoi de reacții compensatorii venind din partea inconștientului care, opunîndu-se extravertirii excesive, obligă energia psihică, prin tulburări fizice, să se introvertcască. în virtutea reacției inconștientului, apare o altă categorie de simptome, al căror caracter este mai degrabă introvertit. Aici intră mai cu seamă creșterea maladivă a activității imaginare. După această caracterizare generală a atitudinii extravertite, vom descrie transformările pe care le suferă funcțiile psihice fundamentale prin atitudinea extravertită.

b) Atitudinea inconștientului

635. Poate să pară straniu că vorbesc de o „atitudine a inconștientului". După cum am explicat pe larg, eu concep relația

conștientului cu inconștientul ca fiind de natură compensatoare. Potrivit acestui punct de vedere, inconștientului i-ar fi proprie, ca și conștientului, o atitudine anume.

636. în capitolul precedent am subliniat tendința atitudinii extravertite către o anume unilateralitate, adică poziția predominantă a factorului obiectiv în desfășurarea evenimentului psihic. Tipul extravertit se simte întotdeauna îndemnat să renunțe (aparent) la sine în favoarea obiectului și să asimileze subiectul obiectului. Am arătat în amănunt consecințele care pot decurge din exagerarea atitudinii extravertite, anume reprimarea nocivă a factorului subiectiv. în consecință este de așteptat ca o compensație psihică a atitudinii conștient extravertite să accentueze în mod special momentul subiectiv, cu alte cuvinte, vom arăta că în inconștient există o tendință intens egocentrică. într-adevăr, experiența practică izbutește să aducă această dovadă. Nu intru aici în cazuistică, ci trimit la paragrafele următoare în care încerc să prezint atitudinea caracteristică a inconștientului pentru fiecare tip funcțional. în măsura în care în acest capitol e vorba doar de compensarea unei atitudini generale extravertite, mă voi limita la o caracterizare la fel de generală a atitudinii compensatoare a inconștientului.

637. Atitudinea inconștientului, capabilă a compensa eficient atitudinea conștientă extravertită, are un anume caracter introvertit. Ea concentrează energia asupra momentului subiectiv, adică asupra tuturor acelor necesități și revendicări care sînt reprimate sau refulate în virtutea unei atitudini conștiente prea marcat extravertite. Este ușor de înțeles — după cum s-a văzut și în capitolul precedent — că orientarea pe direcția obiectului și a datului obiectiv violentează nenumărate mișcări, opinii, dorințe și necesități, răpindu-le energia care în mod normal ar trebui să le revină. Omul nu este o mașină, putînd fi ocazional recondiționată în cu totul alte scopuri și funcționînd altminteri la fel de regulat ca înainte. Omul poartă cu sine întreaga istorie, atît a sa, cît și a umanității. Factorul istoric reprezintă însă o necesitate vitală căreia o economie înțeleaptă trebuie să-i vină în întîmpinare. Este necesar ca trecutul să se exprime cumva prin ceea ce este nou și să participe la viața acestuia. Asimilarea

totală cu obiectul se lovește de aceea de protestul minorității reprimate din trecut și din tot ceea ce a fost de la început pînă în clipa de față. Pornind de la aceste reflecții generale, e lesne de înțeles de ce exigențele inconștiente ale tipului extravertit au un caracter egoist, de fapt de natură primitivă și infantilă. Cînd Freud spune că inconștientul nu poate „decît să dorească", lucrul acesta este valabil în mare măsură pentru inconștientul tipului extravertit. Inserarea în datul obiectiv și asimilarea cu el împiedică conștientizarea mișcărilor subiective prea slabe. Aceste tendințe (gînduri, dorințe, necesități, sentimente etc.) capătă, corespunzător gradului lor de refulare, un caracter regresiv, cu alte cuvinte, ele devin cu atît mai infantile și mai arhaice cu cît sînt mai puțin recunoscute. Atitudinea conștientă le răpește potențialul energetic relativ disponibil, lăsîndu-le doar acea energie pe care nu le-o poate lua. Acest rest, care dispune oricum de o forță ce nu e de subestimat, poate fi considerat ca fiind instinctul originar. Instinctul nu poate fi stîrpit prin măsurile arbitrare ale unui singur individ, în acest scop ar fi necesară mai degrabă transformarea organică lentă a mai multor generații, căci instinctul este expresia energetică a unei dispoziții organice determinate.

638. Fiecare tendință reprimată conservă deci un considerabil potențial energetic, corespunzător forței instinctului, și își păstrează eficacitatea, în ciuda faptului că, lipsită de energie, a devenit inconștientă. Atitudinea inconștientă este caracterizată de un egoism brutal, depășind cu mult infantilitatea și frizînd infamia. Aici găsim înflorind acele dorințe incestuoase pe care le descrie Freud. E de la sine înțeles că aceste lucruri sînt complet inconștiente, rămînîndu-i ascunse și observatorului neavizat atîta timp cît atitudinea conștientă extravertită nu atinge un grad mai înalt. Dacă se ajunge însă la o dezvoltare exacerbată a punctului de vedere conștient, atunci se manifestă simptomatic *și* inconștientul, adică egoismul inconștient, infantilismul și arhaismul își pierd caracterul compensator inițial, opunîndu-se mai mult sau mai puțin deschis atitudinii conștiente. Este vorba mai întîi de o exagerare absurdă a punctului de vedere conștient, care trebuie să slujească unei reprimări a inconștientului, dar care

se încheie, de regulă, cu o *reductio ad absurdum* a atitudinii conștiente, respectiv cu o prăbușire. Catastrofa poate fi de natură obiectivă, țelurile obiective fiind treptat fals subicctivizatc. Așa de pildă, un tipograf, după două decenii de muncă dură, s-a ridicat de la condiția unui simplu angajat la aceea a proprietarului autonom al unei întreprinderi de mare vază. Aceasta s-a dezvoltat din ce în ce mai mult, iar el s-a lăsat tot mai mult absorbit de ea, sacrificîndu-și aici treptat toate interesele colaterale. El a fost astfel înghițit de ea și distrus; iată cum, în mod inconștient, s-au trezit în el anumite amintiri din copilărie, contrabalansînd interesele exclusive pentru afaceri. Pe atunci, lui îi plăcea foarte mult să picteze și să deseneze. în loc să accepte această însușire și să facă din ea o preocupare secundară cu rol compensator, el a canalizat-o în afaceri și a început să fantazeze despre o dotare „artistică" a produselor sale. Din nefericire și-a transformat fanteziile în realitate: a început să producă într-adevăr potrivit gustului său primitiv și infantil, iar rezultatul a fost că în cîțiva ani întreprinderea i-a dat faliment. El a acționat potrivit unuia dintre „idealurile noastre culturale", după care un om activ și întreprinzător trebuie să concentreze totul în direcția unui singur scop final. El a mers însă prea departe și s-a prăbușit strivit de forța unor exigențe infantile.

639. Deznodămîntul catastrofal poate fi și de natură subiectivă, poate anume să ia forma unei prăbușiri nervoase. Ceea ce se întîmplă ori de cîte ori opoziția inconștientă este în măsură să paralizeze acțiunea conștientă. în acest caz, revendicările inconștientului se impun categoric conștientului și produc astfel un dezacord nefast care se manifestă cel mai adesea prin faptul că oamenii fie nu mai știu ce vor de fapt și nu mai au chef de nimic, fie vor prea mult deodată și își doresc prea multe lucruri imposibile. Reprimarea exigențelor infantile și primitive, adesea necesară din rațiuni culturale, duce ușor la nevroză sau la consumul abuziv de substanțe narcotice ca alcool, morfină, cocaină etc. în cazuri mai grave, dezacordul se încheie cu sinuciderea. Este o particularitate probantă a tendințelor inconștiente faptul că, în măsura în care sînt deposedate de energie, ca urmare a refuzului de a fi *recunoscute conștient,* ele asumă caracter des-

tructiv de îndată ce încetează să mai joace vreun rol compensator oarecare. Ceea ce se întîmplă atunci cînd ating nivelul corespunzător unui stadiu de cultură absolut incompatibil cu al nostru. Din acest moment, tendințele inconștiente alcătuiesc un bloc opus în orice privință atitudinii conștiente, a cărui existență duce la un conflict deschis.

640. Faptul că atitudinea inconștientului o compensează pe aceea a conștientei se exprimă în genere în echilibrul psihic. O atitudine extravertită normală nu înseamnă niciodată că individul se comportă întotdeauna și pretutindeni potrivit unei scheme extravertite. în toate cazurile se observă la același individ nenumărate procese psihologice în care apare mecanismul introvertirii. Numim extravertit acel habitus in care mecanismul extravertirii precumpănește. în acest caz, funcția psihică cea mai diferențiată este utilizată extravertit, în vreme ce funcțiile mai puțin diferențiate sînt folosite introvertit, cu alte cuvinte, funcția superioară valoric este cea mai conștientă, supusă fiind pe deplin controlului conștiinței și intenției conștiente, în vreme ce funcțiile mai puțin diferențiate sînt și mai puțin conștiente, respectiv parțial inconștiente și supuse într-o măsură mult mai mică arbitrarului conștient. Funcția superioară valoric este întotdeauna expresia personalității conștiente, a intenției, voinței și prestației acesteia, în timp ce funcțiile mai puțin diferențiate țin de ceea ce se întîmplă individului. Nu e necesar ca acestea să fie tocmai *lapsus linguae, lapsus calami* sau alte greșeli de acest fel, ci ele pot izvorî din jumătăți sau din trei pătrimi de intenții, căci funcțiile mai puțin diferențiate sînt și mai puțin conștiente. Un exemplu clasic îl oferă tipul simțirii extravertite, care se bucură de excelente raporturi afective cu cei din jurul său, dar căruia i se întîmplă ocazional să formuleze judecăți de inegalabilă lipsă de tact. Aceste judecăți corespund gîndirii sale mai puțin diferențiate și mai puțin conștiente, doar parțial controlate iar pe deasupra, insuficient raportate la obiect, putînd de aceea acționa în mare măsură fără scrupule.

641. în atitudinea extravertită, funcțiile mai puțin diferențiate trădează întotdeauna o condiționare subiectivă extremă, caracterizată de un egocentrism absolut și de prejudecăți por-male

care atestă legătura lor directă cu inconștientul. Prin ele, inconștientul se manifestă continuu. Nu trebuie să ne închipuim cumva că inconștientul se află îngropat sub atîtea și atîtea straturi și că poate fi descoperit doar prin foraje trudnice de adîncimc. Dimpotrivă, inconștientul se revarsă continuu în procesele psihologice conștiente și anume, în asemenea măsură, încît uneori observatorul are dificultăți în a decide care dintre însușirile caractcrialc țin de personalitatea conștientă și care de cea inconștientă. Această dificultate apare în principal la persoane care se exteriorizează mai abundent decît altele. Depinde, firește, și de atitudinea observatorului, dacă el sesizează mai degrabă caracterul conștient sau inconștient al unei persoane. în genere, un observator branșat pe judecarea faptelor va sesiza mai degrabă caracterul conștient, în vreme ce un observator orientat pe percepție va fi influențat mai mult de caracterul inconștient; căci judecata se interesează mai mult de motivarea conștientă a realității psihice, în vreme ce percepția înregistrează mai degrabă realitatea în sine. Utilizînd însă în aceeași măsură percepția și judecata se poate ușor întîmpla ca una și aceeași persoană să ne apară introvertită și extravertită deopotrivă, fără să putem de la început ști cărei atitudini îi aparține funcția superioară. în astfel de cazuri, doar o analiză temeinică a proprietăților funcționale ne poate conduce la o interpretare corectă. E necesar să distingem care funcție este în întregime supusă controlului și motivației conștiinței și care sînt funcțiile care au un caracter întîmplător și spontan. Prima funcție prezintă întotdeauna un grad mai înalt de diferențiere decît ultimele funcții care pe deasupra au și proprietăți cumva infantile și primitive. Ocazional, prima funcție lasă impresia de normalitate, în vreme ce ultimele au în ele ceva anormal sau patologic.

c) Particularitățile funcțiilor psihologice fundamentale în atitudinea extravertită

Gîndirea

642. Ca urmare a atitudinii globale extravertite, gindirea *(das Denken)* se orientează pe direcția obiectului și a datelor obiective. Din această orientare a gîndirii rezultă o particularitate marcată a ei.

643. în genere, gîndirea se alimentează, pe de-o parte, din surse subiective, în ultimă instanţă din surse inconştiente, pe de altă parte, din datele obiective mijlocite de percepţiile simţurilor. Gîndirea extravertită este determinată într-o măsură mai mare de aceşti din urmă factori decît de primii. Judecata presupune întotdeauna o măsură; pentru judecata extravertită, măsura împrumutată în principal împrejurărilor obiective este valabilă şi determinantă, fie că este reprezentată direct de un fenomen obiectiv perceptibil prin simţuri, fie că este reprezentată de o idee obiectivă, căci o astfel de idee este, şi ea, un dat exterior, împrumutat din afară, chiar şi atunci cînd este aprobată de subiect. Gîndirea extravertită nu are defel nevoie să fie o gîndire concretă, pur factuală, ci poate să fie şi o gîndire pur ideală, în măsura în care se demonstrează că ideile de care se uzează în gîndire sînt într-o mai mare măsură împrumutate din exterior, respectiv sînt mediate de tradiţie, educaţie şi instruire. Criteriul care ne permite să decidem dacă o gîndire este extravertită sau nu constă deci mai întîi în faptul de a ne întreba care este măsura după care se orientează judecata, este ea exterioară sau este de natură subiectivă?

644. Un alt criteriu este dat de direcţia concluziei, anume de întrebarea dacă gîndirea este sau nu orientată către exterior. Faptul că gîndirea se ocupă de obiecte concrete nu este o dovadă că natura ei e extravertită, căci mă pot gîndi la un obiect concret abstrăgîndu-mi gîndirea din el sau concretizîndu-mi-o prin el. Chiar dacă gîndirea mea se ocupă de obiecte concrete, putînd fi în virtutea acestui fapt socotită extravertită, rămîne problematică şi caracteristică întrebarea privind direcţia pe care se va angaja gîndirea, anume dacă va conduce din nou la date obiective, la fapte reale sau la noţiuni generale, deja date. Pentru gîndirea practică a negustorului, a tehnicianului, a cercetătorului naturii orientarea pe direcţia obiectului este evidentă. în cazul filozofului pot apărea îndoieli atunci cînd orientarea gîndirii acestuia ţinteşte producerea de idei. într-o astfel de situaţie trebuie să se vadă dacă aceste idei nu sînt decît abstracţii scoase din experienţa cu obiecte şi deci nu reprezintă altceva decît noţiuni colective de grad superior care închid în ele suma unor fapte

obiective; sau dacă (atunci cînd în mod evident nu sînt abstracţii scoase din experienţele imediate) au fost transmise prin tradiţie ori au fost împrumutate ambianţei spirituale. Dacă răspunsul este afirmativ, atunci şi astfel de idei aparţin categoriei datelor obiective, iar gîndirea de acest tip poate fi socotită extravertită.

645. Deşi mi-am propus să nu descriu aici ci într-un capitol următor esenţa gîndirii introvertite, mi se pare totuşi indispensabil să fac încă de pe acum unele referiri la ea. Dacă reflectăm bine la ceea ce tocmai am spus în legătură cu gîndirea extravertită, se poate lesne deduce că am folosit acest concept în accepţia de gîndire în genere. O gîndire care nu se îndreaptă nici spre fapte obiective, nici spre idei generale nu ar merita — s-ar putea spune — să fie numită „gîndire"! Sînt conştient de faptul că epoca noastră şi reprezentanţii ei de vază cunosc şi recunosc doar tipul gîndirii extravertite. Ceea ce ţine în parte de faptul că, în general, orice formă de gîndire care se manifestă pe suprafaţa globului nostru — ca ştiinţă, ca filozofie sau chiar ca artă — fie izvorăşte nemijlocit din obiecte, fie se varsă în idei generale. Ceea ce pare, din aceste două raţiuni, dacă nu întotdeauna evident, în orice caz cel puţin în mare comprehensibil şi, în consecinţă, relativ valabil. Se poate deci în acest sens spune că doar intelectul extravertit, cel care se orientează după datele obiective, este cunoscut.

646. Or, există şi o cu totul altă formă de gîndire — şi aici mă refer la intelectul introvertit — căreia cu greu i s-ar putea refuza acest nume, respectiv o formă care nu se orientează nici după experienţa obiectivă directă, nici după ideile generale, mijlocite obiectiv. Ajung la această altă formă de gîndire în felul următor: atunci cînd îmi ocup gîndurile cu un obiect concret sau cu o idee generală, şi anume într-un fel în care direcţia gîndirii mele mă readuce la obiectul de la care am pornit, această derulare intelectuală nu este singurul proces psihic care are momentan loc în mine. Fac abstracţie de toate senzaţiile şi sentimentele care pot tulbura mai mult sau mai puţin cursul gîndirii mele şi subliniez faptul că acest curs al gîndirii, care pleacă de la datul obiectiv şi tinde să revină la el, se află în relaţie constantă cu subiectul. Această relaţie este o *conditio sine qua non,* căci în

absența ei nu ar avea loc nici o desfășurare de idei. Chiar atunci cind cursul meu de idei se îndreaptă pe cît posibil către datul obiectiv, el rămîne totuși cursul *meu* subiectiv de idei, care nu poate nici evita intruziunea elementului subiectiv, nici nu se poate lipsi de ea. Străduindu-mă să dau gîndirii mele o direcție în orice privință obiectivă, nu pot totuși împiedica producerea și participarea de la un capăt la altul la ea a procesului subiectiv paralel, decît în cazul în care mi-aș suprima însuși cursul gîndirii. Acest proces subiectiv paralel are tendința naturală și doar mai mult sau mai puțin evitabilă de a subiectiviza datul obiectiv, respectiv de a-i asimila subiectului. Dacă accentul principal cade pe procesul subiectiv, apare acea formă de gîndire, opusă tipului extravertit, anume direcția orientată pe subiect și pe datul subiectiv, direcție pe care o numesc introvertită. Pe baza ei apare o gîndire care nu este nici determinată de fapte obiective și nici orientată pe datul obiectiv, o gîndire deci care pornește din datul subiectiv și se orientează către idei subiective sau fapte de natură subiectivă. Nu voi zăbovi aici mai îndelung asupra acestei gîndiri; este suficient să-i constat existența pentru a conferi astfel gîndirii extravertite complementul necesar și pentru a-i explica esența.

647. Gîndirea extravertită nu apare, așadar decît ca urmare a unei anumite preponderențe acordate orientării obiective. Această împrejurare nu schimbă cu nimic logica gîndirii, ci dă doar măsura deosebirii- dintre gînditori, deosebire pe care James o concepea în termeni de temperament. Această orientare pe direcția obiectului nu schimbă deci cu nimic esența funcției gîndirii, schimbă însă manifestarea ei. Orientîndu-se după datul obiectiv, gîndirea extravertită este, s-ar zice, vrăjită de obiect, este ca și cum nu ar putea să existe fără orientarea exterioară. Ea apare cumva în suita faptelor exterioare sau pare a-și fi atins punctul culminant în clipa în care poate să se reverse într-o idee general valabilă. Pare întotdeauna determinată de datul obiectiv și capabilă a-și formula concluziile doar în acord cu acesta. Ea lasă din acest motiv impresia de lipsă de libertate și uneori de miopie, în ciuda mobilității cu care evoluează în spațiul limitat de granițe obiective.

648. Ceea ce descriu aici nu este altceva decît simpla impresie pe care o face manifestarea gîndirii extravertite asupra observatorului plasat inevitabil într-un punct de vedere diferit, căci altminteri i-ar fi imposibil să o observe. Or, din cauza acestei diferențe de punct de vedere, el nu vede dccît manifestarea, nu și esența. în schimb, insul care are o esență identică înțelege această gîndire, dar nu îi înțelege manifestarea. Judecarea doar a manifestării nu poate să dea seama de esență, de unde și faptul că o astfel de judecată este de cele mai multe ori depreciatoare. Potrivit cu esența ei, această gîndire nu este mai puțin fertilă, mai puțin creatoare decît gîndirea introvertită, doar că puterile ei vizează alte țeluri. Această deosebire devine și mai perceptibilă atunci cînd gîndirea extravertită ia în posesie o materie care este un obiect specific al gîndirii orientate subiectiv. Un asemenea caz apare atunci cînd, de pildă, o convingere subiectivă se explică analitic prin fapte obiective sau ca decurgînd și derivînd din idei obiective. Pentru conștiința noastră orientată pe științele naturii, diferența dintre cele două forme devine și mai evidentă atunci cînd gîndirea orientată subiectiv face încercarea de a pune fapte obiective în conexiuni care nu sînt date obiectiv, respectiv de a le subordona unei idei subiective. Ambele forme de gîndire lasă impresia de abuz, iar concomitent se manifestă și acel efect de umbră pe care ele și-i produc reciproc. Gîndirea orientată subiectiv apare ca pură arbitrarietate, iar gîndirea extravertită, în schimb, ca plată și banală incomensurabilitate. De aceea cele două puncte de vedere se războiesc neîntrerupt.

649. S-ar zice că acest conflict s-ar putea încheia fără dificultate, dacă s-ar separa net obiectele de natură subiectivă de cele de natură obiectivă. în fapt însă, atare separație este din păcate un lucru imposibil, deși nu puțini au fost aceia care au încercat să o realizeze. Și chiar dacă ar fi realizabilă, ea ar fi o nenorocire, căci ambele orientări sînt în sine unilaterale și au o valabilitate limitată, trebuind tocmai din acest motiv să influențeze reciproc. Atunci cînd datul obiectiv aduce gîndirea într-o măsură mai mare sub influența sa, el o sterilizează, coborînd-o la nivelul unui simplu accesoriu al său, în așa fel îneît ea nu mai este în nici o privință în stare să se elibereze de el pînă

într-acolo încît să producă, abstrăgînd din el, un concept. Procesul de gîndire se limitează în acest caz la o simplă „gîndire conformă cu" („Nachdenken"), nu în accepția de „reflecție", ci în aceea de simplă imitație, care în esență nu spune altceva decît ceea ce este preexistent, în chip evident și nemijlocit, în datul obiectiv. Un astfel de proces de gîndire duce firesc înapoi la datul obiectiv, dar niciodată dincolo de el, deci el nu izbutește nici măcar să lege experiența de o idee obiectivă; și, invers, dacă această gîndire are ca obiect o idee obiectivă, ea nu va fi în stare să ajungă la experiența practică particulară, ci va rămînc într-o stare mai mult sau mai puțin tautologică. Mentalitatea materialistă oferă în acest sens exemple convingătoare.

650. Dacă, drept urmare a unei determinări accentuate prin obiect, gîndirea extravertită se subordonează datului obiectiv, ea se pierde cu totul în experiențe particulare și produce o acumulare de materiale empirice nemistuite. Pe de altă parte, masa apăsătoare de experiențe particulare mai mult sau mai puțin legate între ele creează o stare de disocieri intelectuale care pretinde, de regulă, o compensație psihologică. Aceasta constă într-o idee la fel de simplă pe cît de generală, care urmează să confere întregului interiormente lax o coerență sau cel puțin sugestia unei coerențe. Idei potrivite în acest scop sînt cele de „materie" sau de „energic". Dacă gîndirea nu depinde prea mult și în primul rînd de fapte exterioare, ci de o idee transmisă, atunci, ca o compensație la sărăcia acestei idei, apare o acumulare cu atît mai impresionantă de fapte, grupate tocmai unilateral după un punct de vedere relativ limitat și steril, în timp ce aspecte mult mai valoroase și mai semnificate ale lucrurilor dispar de regulă cu totul. Abundența amețitoare a așa-numitei literaturi științifice din zilele noastre își datorează existența, din păcate în marc măsură, acestei false orientări.

Tipul gîndire' extravertită

651. După cum arată experiența, funcțiile psihologice fundamentale nu ating în același individ decît rareori sau niciodată același grad de forță sau de dezvoltare. De regulă, domină o

funcție sau alta, atît din unghiul de vedere al forței, cit și din acela al dezvoltării. Dacă dintre funcțiile psihologice, gîndirea, este aceea căreia îi revine *primatul,* respectiv dacă individul își îndeplinește actele vieții lăsîndu-se în principal călăuzit de o gîndire chibzuită, în așa fel îneît toate acțiunile sale importante să izvorască din motive gîndite intelectual, atunci avem a face cu *tipul gîndire.* Un astfel de tip poate fi introvertit sau extravertit. Ne vom ocupa aici mai întîi de tipul *gîndire extravertită.*

652. Potrivit definiției, acesta este un om care tinde — firește doar în măsura în care este un tip pur — să-și subordoneze toate manifestările vieții concluziilor intelectuale, acestea fiind în ultimă instanță orientate permanent către datul obiectiv, fie către fapte obiective, fie către idei general valabile. Acest tip își conferă nu doar sieși forța determinantă, ci o conferă și mediului său înconjurător în raport cu realitatea obiectivă, respectiv cu formula intelectuală orientată obiectiv a acesteia. După această formulă se măsoară binele și răul, după ea se determină frumosul și urîtul. Deoarece această formulă pare să corespundă sensului universal, ea devine și o lege universală, trebuind întotdeauna și pretutindeni să se realizeze, în particular ca și în general. După cum tipul gîndire extravertită se subordonează formulei sale, tot astfel trebuie să procedeze, pentru binele propriu, și mediul său înconjurător, căci a proceda altminteri este eronat, este în contradicție cu legea universală, este în consecință absurd, imoral și fără scrupule. Morala sa îi interzice tipului gîndire extravertită să suporte excepțiile. El trebuie în orice condiții să-și realizeze idealul despre care crede că este expresia cea mai pură a realității obiective și de aceea un adevăr general valabil, indispensabil mîntuirii omenirii. Aceasta nu din iubire de aproapele său, ci din punctul de vedere mai înalt al dreptății și al adevărului. Tot ceea ce, în natura sa, pare a contrazice această formulă nu este decît nedesăvîrșire, eșec întîmplător, trebuind să fie eliminat cu prima ocazie,; în caz contrar e vorba de ceva patologic. Pentru a include în această formulă toleranța față de bolnavi, de suferinzi, de anormali e nevoie să se facă amenajări speciale, de pildă instituții de salvare, spitale, închisori, colonii etc, respectiv planurile și proiectele aferente.

De regulă, motivul echității și cel al adevărului nu sînt suficiente pentru executarea proiectelor; mai e nevoie și de iubirea adevărată de aproapele care are mai mult a face cu sentimentul decît cu formula intelectuală. Acel „ar trebui de fapt" sau „ar fi necesar" joacă un rol însemnat. Dacă formula este destul de largă, acest tip poate juca un rol extrem de util în viața socială ca reformator, ca acuzator public și ca purificator de conștiințe sau ca propagator de inovații importante. Cu cit însă formula e mai îngustă, cu atît acest tip devine mai cîrtitor, mai sofisticat, mai criticist și mai îngîmfat, tinzînd să se înghesuie pe sine și pe alții într-o simplă schemă. Acestea sînt cele două extreme între care se mișcă majoritatea reprezentanților acestui tip.

653. Corespunzător esenței atitudinii extravertite, influențele și manifestările acestor personalități sînt cu atît mai favorabile și mai benefice cu cit se situează mai în afară. Aspectul lor cel mai benefic se află la periferia sferei de influență ce le este proprie. Cu cît se pătrunde mai adînc în domeniul lor, cu atît se fac simțite consecințele nefavorabile ale tiraniei pe care ele o exercită. La periferie mai pulsează altă viață; pentru aceasta, adevărul formulei este un adaos prețios la tot restul. Mai ales propriile rude ajung să guste cel mai mult din consecințele negative ale unei formule extravertite, ele fiind primele pe care ea le fericește neîndurător. Dar cel mai mult suferă subiectul însuși, și astfel ajungem la cealaltă latură a psihologiei acestui tip.

654. Faptul că nu a existat vreodată și nici nu va exista o formulă intelectuală capabilă să închidă în sine și să exprime adecvat abundența și posibilitățile vieții produce o inhibiție, respectiv o excludere a altor forme importante de viață și de activități vitale. La acest tip de om sînt în primul rînd reprimate toate formele de viață dependente de sentiment, spre pildă, activități estetice, gustul, simțul artei, cultivarea prieteniei etc. Forme iraționale ca experiențe religioase, pasiuni și altele de același fel sînt adesea stîrpite, respectiv împinse cu totul în inconștient. Aceste forme de viață, ocazional extrem de importante, duc o existență în cea mai mare parte inconștientă. Deși există oameni de excepție, capabili să-și sacrifice viața unei formule anume, majoritatea indivizilor nu este în stare să suporte vreme înde-

lungată o astfel de exclusivitate. Mai devreme sau mai tîrziu — după împrejurările exterioare și după înzestrarea interioară — formele de viață refulate prin atitudine intelectuală se fac indirect simțite, tulburînd comportamentul conștient. Dacă această tulburare atinge un grad ridicat, se vorbește de nevroză. De cele mai multe ori nu se ajunge însă atît de departe, căci individul își îngăduie instinctiv unele moderări preventive ale formulei, aceasta însă, oricum, prin intermediul unei deghizări raționale potrivite. Este creată astfel o supapă de siguranță.

655. Ca urmare a inconștienței lor relative sau totale, tendințele și funcțiile excluse din atitudinea conștientă rămîn într-o stare de relativă nedezvoltare. Ele sînt inferioare în raport cu funcția conștientă. în măsura în care sînt inconștiente, rămîn contopite cu celelalte conținuturi ale inconștientului, împrejurare ce le conferă un caracter bizar. în măsura în care sînt conștiente, ele joacă un rol secundar, iar pentru imaginea psihologică de ansamblu ele sînt de o considerabilă importanță. Sentimentele sînt în primul rînd atinse de inhibiția pornită din conștiință, căci mai degrabă ele sînt cele care contrazic formula intelectuală rigidă, de unde și faptul că sînt cel mai intens refulate. Cu totul extirpată nu poate fi nici o funcție, ci doar considerabil deformată. în măsura în care sentimentele se formulează și se subordonează arbitrar, ele trebuie să sprijine atitudinea intelectuală a conștiinței și să se adapteze intențiilor ei. Ceea ce e posibil doar într-o oarecare măsură; o parte a sentimentului nu se subordonează și trebuie de aceea refulată. Dacă refularea izbutește, sentimentul dispare din conștiință și desfășoară subliminal o activitate contrară intențiilor conștiente ocazional cu efecte a căror apariție rămîne și pentru individul în chestiune o adevărată enigmă. Așa, de pildă, altruismul conștient, adesea extraordinar, se încrucișează cu un egoism secret, tăinuit și celui în cauză și care, de fapt, imprimă unor acțiuni dezinteresate pecetea interesării. Intenții pur etice pot să-i pună pe individ în situații critice în care uneori nu doar aparența creează impresia că alte motive decît cele de ordin etic ar fi determinante. Salvatorii voluntari sau păzitorii de moravuri sînt aceia care au brusc nevoie să fie ei înșiși salvați sau care se văd deodată corn-

promiși. Intenția salvatoare care îi animă îi duce la utilizarea acelor mijloace care provoacă exact ceea ce ei vor să evite. Există idealiști extravertiți care țin atît de mult să-și înfăptuiască idealul spre fericirea omenirii, încît nu se dau înapoi nici în fața minciunii sau a altor mijloace necinstite. Există în știință mai multe exemple penibile care arată că cercetători foarte merituoși, fiind profund convinși de adevărul și de valabilitatea generală a formulei lor, au falsificat dovezi spre a-și susține idealul. Ei au acționat potrivit adagiului: scopul scuză mijloacele. Doar o funcție afectivă inferioară, lucrînd inconștient, poate provoca astfel de aberații, la oameni altminteri superiori.

656. Inferioritatea sentimentului la acest tip se manifestă și în alt chip. Corespunzător formulei concrete dominante, atitudinea conștientă este mai mult sau mai puțin personală, adesea într-o asemenea măsură încît interesele personale sînt considerabil afectate. Dacă atitudinea conștientă este extremă, toate scrupulele personale cad, deci și cele relative la propria persoană. Sănătatea se neglijează, poziția socială se prăbușește, propria familie este violentată în interesele ei vitale și păgubită în ce privește sănătatea, averea, morala, toate acestea puse fiind în slujba idealului. în orice caz, interesul personal pentru ceilalți, dacă incidental nu e vorba de indivizi care se reclamă de aceeași formulă, apare diminuat. Iată de ce nu rareori se întîmplă ca cercul îngust al familiei, de exemplu propriii copii, să-și cunoască părintele doar sub chipul unui tiran crud, în vreme ce mediul social mai îndepărtat răsună de laudele aduse omeniei sale. Nu în pofida, ci tocmai din cauza caracterului intens impersonal al atitudinii conștiente, sentimentele trădează, inconștient, o extraordinară susceptibilitate personală și provoacă anume prejudecăți secrete, respectiv o anume disponibilitate către interpretarea, bunăoară, greșită a unei opoziții obiective la adresa formulei drept rea-voință personală, sau către elaborarea necontenită de ipoteze negative în legătură cu însușirile altuia, spre a-i slăbi anticipat argumentele și a-și proteja astfel, firește, propria susceptibilitate. Din cauza susceptibilității inconștiente, limbajul devine foarte adesea aspru, tranșant, agresiv. Apar frecvent insinuări. Sentimentele sînt remanente, evoluează

tîrîș-grăpiș, în concordanță cu o funcție inferioară. Există de aceea categoric o înclinare spre resentiment. Pe cît de generos poate să fie sacrificiul în scop intelectual al individului, pe atît de meschin bănuitoare, de capricioase și de conservatoare pot fi sentimentele sale. Orice inovație care nu este deja cuprinsă în formulă este văzută printr-un văl de ură inconștientă și judecată corespunzător.

Pe la mijlocul veacului trecut, un medic vestit pentru bunăvoința sa și-a amenințat un asistent cu concedierea pentru că acesta folosise un termometru, căci formula suna: febra se cunoaște după puls. Cazuri asemănătoare există din abundență.

657. Cu cît sînt mai puternic refulate, cu atît sentimentele influențează mai rău și mai în ascuns gîndirea, care altminteri poate fi perfect structurată. Punctul de vedere intelectual care, dată fiind valoarea sa reală, ar putea să pretindă o acceptare unanimă, suferă datorită influenței susceptibilității personale conștiente o transformare caracteristică: devine rigid dogmatic. Afirmarea de sine a personalității este transferată asupra lui. Adevărul nu mai este lăsat să acționeze firesc, ci este tratat, în virtutea identificării sale cu subiectul, ca o păpușică sensibilă jignită de un critic răutăcios. Criticul este demolat pe cît posibil cu invective de ordin personal, nici un argument nefiind prea dur spre a rămîne neutilizat. Adevărul trebuie invocat atît de mult pînă cînd publicul va începe să înțeleagă că în mod evident este mai puțin vorba de adevăr cît de promotorul lui.

658. Dogmatismul punctului de vedere intelectual cunoaște uneori, prin intervenția sentimentelor personale inconștiente, alte modificări particulare care se sprijină mai puțin pe sentiment *sensu strictiori,* cît mai degrabă pe amestecul altor factori inconștienți care sînt contopiți cu sentimentul refulat în inconștient. Deși rațiunea însăși dovedește că orice formulă intelectuală nu poate fi decît un adevăr cu valoare limitată și de aceea nu poate pretinde să domine singură, formula asumă practic o asemenea preponderență, încît toate celelalte puncte de vedere și posibilități trec în comparație cu ea pe planul al doilea. Ea înlocuiește orice concepție de viață mai generală și de aceea mai modestă și mai adevărată, substituindu-se chiar și acelei con-

cepţii generale numită religie. Formula devine astfel religie, chiar şi atunci cînd, potrivit esenţei ei, ea nu are cîtuşi de puţin a face cu sfera religioasă. Ea dobîndeşte astfel pecetea necondiţionatului, propriu religiei. Devine o superstiţie intelectuală. Toate acele tendinţe psihologice, refulate de ea, se adună în calitate de contrapartidă în inconştient şi provoacă accese de îndoială. Pentru a combate îndoiala, atitudinea conştientă devine fanatică, fanatismul nefiind altceva decît îndoială supracompensată. Această dezvoltare duce în cele din urmă la o poziţie conştientă supraaccentuată şi la constituirea unei poziţii inconştiente absolut opuse, care este, de pildă, extrem de iraţională în opoziţie cu raţionalismul conştient şi extrem de arhaică şi de superstiţioasă în opoziţie cu caracterul ştiinţific modern al punctului de vedere conştient. De aici, acele opinii înguste şi ridicole, bine cunoscute în istoria ştiinţelor, de care s-au împiedicat mulţi cercetători merituoşi. Uneori, inconştientul unui astfel de bărbat se încarnează într-o femeie.

659. Acest tip, cu siguranţă cunoscut cititorului, apare, după experienţa mea, în principal la bărbaţi, după cum în genere la ei gîndirea este o funcţie care tinde să domine mult mai mult decit la femei. Dacă ea ajunge să predomine la femei, e vorba, pe cît pot să-mi dau seama, de o gîndire care însoţeşte o activitate intelectuală precumpănitor *intuitivă.*

660. Gîndirea tipului gîndire extravertită este *pozitivă,* adică este creatoare. Ea duce fie la fapte noi, fie la interpretări generale ale unor materiale disparate furnizate de experienţă. Judecata ei este în general *sintetică.* Chiar şi atunci cînd analizează, ea construieşte, căci transgresează descompunerea, rcalizînd o nouă combinaţie, o nouă concepţie care uneşte din nou, dar în alt fel, ceea ce a fost divizat, sau adăugind ceva la substanţa dată. Acest fel de judecată poate fi numit *predicativ.* Oricum, fapt caracteristic, el nu este niciodată absolut depreciator sau destructiv, ci înlocuieşte întotdeauna, prin alta, o valoare distrusă, însuşire derivînd din faptul că gîndirea acestui tip este, ca să spun aşa, canalul prin care se scurge, în principal, energia vitală ce îi este proprie. Viaţa înaintînd necontenit se manifestă în gîndirea sa prin aceea că imprimă ideilor un caracter progre-

siv şî creator. Gîndirea nu îi este stagnantă sau regresivă. Dar ea devine astfel atunci cînd nu deţine primatul la nivelul conştiinţei. Cum într-un atare caz, gîndirea are o importanţă relativ mică, ea este lipsită şi de caracterul unei activităţi vitale pozitive. Ea urmează alte funcţii, devine epimeteică, coboară aproape la rangul de reflecţie lentă, cu declanşare întîrziată, care se mulţumeşte să rumege trecutul, să-i disece şi să-i digere. Deoarece într-o astfel de situaţie elementul creator este deţinut de altă funcţie, gîndirea nu mai este progresivă ci stagnantă. Judecata ei dobîndeşte *caracter de inerentă,* cu alte cuvinte se limitează cu totul la extensia substanţei sale date, nedepăşind-o niciodată. Ea se mulţumeşte cu constatări mai mult sau mai puţin abstracte, fără a conferi substanţei experienţei altă valoare decît aceea cuprinsă de la început în ea. Judecata de inerentă a gîndirii se orientează după obiect, respectiv constatarea sa se face întotdeauna în sensul importanţei obiective a experienţei. De aceea ea rămîne nu numai sub influenţa orientativă a datului obiectiv, ci şi sub aceea a experienţei particulare despre care nu afirmă nimic altceva care să nu fi fost deja cuprins în prealabil în ea. Se poate observa această gîndire la oameni care nu pot să nu adauge unei impresii sau unei experienţe o observaţie rezonabilă şi neîndoielnic valabilă, care însă nu depăşeşte prin nimic sfera experienţei. O astfel de observaţie nu spune în esenţă decît: „Am înţeles, voi reflecta la asta." Şi lucrurile rămîn aici. O astfel de judecată semnifică cel mult încadrarea unei experienţe într-un context obiectiv, apartenenţa ei la acest cadru fiind oricum de o evidenţă neechivocă.

661. Dacă însă o funcţie, alta decît gîndirea, domină într-o măsură mai mare conştiinţa, atunci gîndirea capătă, dacă este conştientă şi nu se află în dependenţă directă de funcţia dominantă, un caracter *negativ.* Subordonată funcţiei predominante, gîndirea poate într-adevăr să pară pozitivă, dar o cercetare mai amănunţită poate lesne demonstra că ea nu face altceva decît să se situeze în ecou faţă de funcţia predominantă, sprijinind-o cu argumente, adesea în evidentă contradicţie cu legile logice proprii gîndirii. Această gîndire nu intră deci sub raza consideraţiilor de faţă. Noi ne ocupăm mai degrabă de natura acelei gîndiri

care nu se poate subordona primatului unei alte funcţii, ci rămîne credincioasă propriului principiu. Examinarea şi cercetarea acestei gîndiri este dificilă deoarece în cazuri concrete ea este mai mult sau mai puţin refulată prin atitudinea conştiinţei. Ea trebuie de cele mai multe ori scoasă din adîncurile conştiinţei, dacă nu ajunge întîmplător, într-un moment ce scapă controlului, singură la suprafaţă. Cel mai adesea, trebuie ademenită cu întrebarea: „Dar ce gîndiţi de fapt în adîncul dumneavoastră despre asta?" Sau e necesar să se recurgă la un şiretlic, formulindu-se întrebarea cam aşa: „Ce credeţi că gîndesc *eu* despre acest lucru?" Această ultimă formă trebuie aleasă anume atunci cînd gîndirea propriu-zisă este inconştientă şi, de aceea, proiectată. Atrasă astfel la suprafaţa conştiinţei, gîndirea are însuşiri caracteristice, în virtutea cărora o denumesc *negativă.* Habitus-ul ei este cel mai bine caracterizat de cuvintele „nimic decît". Goethe a personificat această gîndire în figura lui Mefistofel. Ea are mai ales tendinţa de a reduce obiectul judecăţii sale la o banalitate oarecare şi de a-i dezbrăca de orice importanţă autonomă, reprezentîndu-1 în dependenţă de altă banalitate. Dacă între doi oameni se iveşte un conflict de natură aparent concretă, atunci gîndirea negativă declară: „Cherchez la femmc!" Dacă cineva combate sau apără o cauză, gîndirea negativă nu se întreabă cu privire la importanţa acelei cauze, ci: „Ce cîştigă, procedînd astfel?" Atribuită lui Moleschott, expresia „omul este ceea ce mănîncă" aparţine de asemenea acestui capitol, ca şi alte multe sentinţe şi concepţii pe care e inutil să le reproduc aici.

662. Atît caracterul distructiv al acestei gîndiri, cit şi utilitatea ei ocazional limitată nu au nevoie de explicaţii suplimentare. Mai există şi o altă formă de gîndire negativă, greu de recunoscut ca atare la prima vedere, care este gîndirea *teozofică,* astăzi în curs de răspîndire rapidă în toate părţile lumii, poate ca o reacţie la materialismul epocii imediat precedente. Aparent, gîndirea teozofică nu este reductivă, ea ridică totul la nivelul ideilor transcendente, universale. Un vis de exemplu nu mai este doar un vis, ci o experienţă într-o „altă dimensiune". Realitatea pentru moment încă neelucidată a telepatiei este explicată foarte simplu prin „vibraţiile" care merg de la un ins la altul. O tul-

burare nervoasă obișnuită este explicată la fel de simplu ca fiind rezultatul unei agresiuni la nivelul „corpului astral". Anumite particularități antropologice ale locuitorilor de pe coasta atlantică sînt explicate fără dificultate prin prăbușirea Atlantidei etc. Nu trebuie decît să deschidem o carte de teozofie pentru a fi striviți de constatarea că totul a fost deja lămurit și că „știința spiritului" nu a mai lăsat nici o enigmă. Acest mod de gîndire este de fapt tot atît de negativ ca și cel materialist. Concepînd psihologia ca pe o modificare chimică a celulelor ganglionare sau ca pe o extensie și contragere a apendicelor celulare ori ca secreție interioară, modul de gîndire materialist este la fel de superstițios ca și tcozofia. Singura deosebire stă în faptul că materialismul reduce totul la fiziologia care nouă ne este familiară, în vreme ce teozofia reduce totul la conceptele metafizicii indiene. Visul nu este lămurit prin aceea că este redus la un stomac supraîncărcat, după cum nici telcpatia nu este explicată prin recursul la „vibrație". Căci ce este o „vibrație?" Ambele moduri explicative nu sînt numai impotente, ci și distructive, împiedicînd cercetarea serioasă a problemei prin aceea că recurg la o pseudoexplicație, abătînd atenția de la obiect și îndreptînd-o în primul caz către stomac, în cel de al doilea caz către vibrații imaginare. Ambele moduri de gîndire sînt sterile și sterilizante. Calitatea negativă rezultă din faptul că această gîndire este indescriptibil de ieftină, adică săracă în energic creatoare. Este o gîndire situată la remorca altor funcții.

Simțirea

663. în atitudinea extravertită simțirea *(das Fiihlen)* se orientează după datul obiectiv, adică obiectul este determinanta indispensabilă a modului de simțire. Simțirea este în acord cu valori obiective. Cine cunoaște sentimentul doar ca pe o stare de fapt subiectivă nu va înțelege ușor esența simțirii extravertite, căci aceasta s-a eliberat pe cit posibil de factorul subiectiv, supunîndu-se în schimb cu totul influenței obiectului. Chiar și acolo unde ea se dovedește aparent autonomă față de calitatea obiectului concret, ea stă totuși sub înrîurirea valorilor tradiționale

sau altminteri general valabile. Eu mă pot simți împins către predicatul „frumos" sau „bun", nu pentru că din motive subiective aș considera că obiectul este „frumos" sau „bun", ci pentru că este *convenabil* a-i numi „frumos" sau „bun"; și convenabil în măsura în care o judecată opusă ar tulbura situația afectivă generală. în cazul unei judecăți afective convenabile nu este nicidecum vorba de simulare sau de minciună, ci de un act de inserare. Așa, de pildă, un tablou poate fi numit „frumos", deoarece un asemenea obiect, semnat de un nume cunoscut și agățat într-un salon este în genere presupus a fi „frumos" sau deoarece predicatul „urît" ar putea jigni familia fericitului posesor sau, in fine, deoarece vizitatorul nutrește intenția de a crea o atmosferă afectivă plăcută, ceea ce pretinde ca totul să fie simțit ca plăcut. Astfel de sentimente se orientează după măsura unor determinante obiective. Ele sînt ca atare genuine și reprezintă întreaga funcție vizibilă a simțirii. După cum gîndirea extravertită se eliberează pe cît posibil de influențe subiective, tot astfel și simțirea extravertită trebuie să. parcurgă un anume proces de diferențiere pînă cînd se scutură de orice adaos subiectiv. *Estimările* care rezultă din actul afectiv corespund fie direct valorilor obiective, fie cel puțin unor anumite măsuri de valoare tradiționale și universal răspîndite.

664. în virtutea acestui mod de simțire foarte mulți oameni merg la teatru, la concert sau la biserică, și anume cu sentimente pozitive corect măsurate. Tot lui i se datorează și moda, ca și — ceea ce e cu mult mai prețios — sprijinul pozitiv și larg răspîndit acordat unor demersuri sociale, filantropice și altora de natură culturală. în astfel de ocazii, simțirea extravertită se dovedește un factor creator. Fără această simțire de exemplu, frumusețea și armonia relațiilor sociale ar fi de negîndit. în acest sens simțirea extravertită reprezintă o forță la fel de binefăcătoare, de rezonabilă ca și gîndirea extravertită. Efectul ei salutar însă se pierde de îndată ce obiectul capătă o influență exagerată, într-un astfel de caz, simțirea excesiv extravertită atrage personalitatea prea mult în obiect, cu alte cuvinte, obiectul absoarbe persoana, ceea ce are drept rezultat faptul că simțirea își pierdo caracterul personal care îi conferă farmec. Sentimentul devine

rece, obiectiv și își pierde credibilitatea. El trădează o intenție secretă sau trezește o atare bănuială în mintea observatorului imparțial. El nu mai lasă acea impresie plăcută și tonică ce însoțește întotdeauna o simțire genuină, ci dimpotrivă, sugerează poza, comedia, chiar dacă intenția egocentrică este poate încă total inconștientă. Un astfel de sentiment excesiv extravertit răspunde unor așteptări estetice, dar nu se mai adresează inimii, ci doar simțurilor sau — și mai rău — doar intelectului. El poate răspunde unei situații estetice, dar se limitează la ea și nu are efect dincolo de ea. El a devenit steril. Dacă acest proces merge mai departe, se dezvoltă o disociere ciudat contradictorie a simțirii: aceasta pune stăpînire, cu evaluări afective, pe orice fel de obiect și astfel se stabilesc numeroase relații care se contrazic lăuntric. Cum acest lucru nu este compatibil cu un subiect întrucîtva marcat, sînt reprimate și ultimele resturi ale unui punct de vedere cu adevărat personal. Subiectul este într-o asemenea măsură absorbit de diferitele procese ale simțirii, încît observatorului i se pare că nu mai există decît un proces, nu și un subiect, al simțirii. în această stare, simțirea și-a pierdut căldura umană inițială, ea lasă impresia de poză, de inconstanță, de ceva pe care nu se poate conta, iar în cazuri extreme, de isterie.

Tipul simțire extravertită

665. în măsura în care sentimentul este incontestabil o particularitate a psihologiei feminine, mai evidentă decît gîndirea, tipurile cele mai marcate de simțire se vor găsi la sexul feminin. Dacă simțirea extravertită deține primatul, avem de-a face cu un tip de simțire extravertit. Exemplele care îmi vin aici în minte se referă fără excepție la femei. Acest tip de femeie trăiește după cum îi dictează sentimentul. Ca urmare a educației, acesta s-a dezvoltat ca o funcție adaptată și supusă controlului conștiinței, în cazuri care nu sînt extreme, sentimentul are caracter personal, chiar dacă factorul subiectiv este în mare măsură reprimat. Personalitatea apare, drept urmare, ca adaptată condițiilor obiective. Sentimentele corespund situațiilor obiective și valorilor general valabile. Ceea ce nu se vede nicăieri mai bine ca

în cazul așa-numitei opțiuni în iubire. Iubit este bărbatul „potrivit", nu oricare altul; el este potrivit nu pentru că place esenței subiective, ascunse, a femeii — ceea ce ea de cele mai multe ori nici nu știe —, ci pentru că el corespunde, în ce privește situația, vîrsta, averea, rangul, respectabilitatea familiei sale, oricăror exigențe rezonabile. O asemenea formulare ar putea fi ușor respinsă ca ironică și depreciatoare, dar eu sînt convins că sentimentul de iubire al unei astfel de femei corespunde în întregime alegerii făcute de ea. Nu e vorba de ceva autentic, construit rațional. Astfel de căsnicii „raționale" sînt nenumărate și nu din cele mai rele. Aceste femei sînt soții și mame bune, alîta vreme cît bărbații și copiii lor posedă constituția psihică obișnuită locului în care trăiesc. Poți simți „cum se cade" doar atunci cînd nimic altceva nu tulbură sentimentul. De nimic însă nu este simțirea mai tulburată ca de gîndire. Se înțelege de aceea că acest tip își reprimă gîndirea la maximum. Nu trebuie să înțelegem de aici că o astfel de femeie nu gîndește deloc; dimpotrivă, ea poate gîndi chiar foarte mult și foarte bine, dar gîndirea ei nu este niciodată *sui generis,* ci este întotdeauna o anexă epimeteică a simțirii. Ceea ce nu poate simți, ea nu poate nici gîndi conștient. „Doar nu pot să gîndesc ceea ce nu simt", mi-a spus odată o pacientă pe un ton indignat. Ea poate gîndi atît cît îi îngăduie sentimentul, în schimb respinge *a limine* orice concluzie, oricît de logică, ce ar putea să ducă la un rezultat capabil să tulbure sentimentul. Pur și simplu, o astfel de concluzie nu este gîndită. Și în felul acesta ea prețuiește sau iubește tot ceea ce, potrivit cu o evaluare obiectivă, este bun; restul nu pare să existe decît în afara eului ei.

666. Această imagine se modifică atunci cînd importanța obiectului sporește în grad. După cum am arătat deja, se produce o asemenea asimilare a subiectului prin obiect, încît subiectul simțirii ajunge în cele din urmă să dispară. Simțirea își pierde caracterul personal, devine simțire în sine, și avem impresia că personalitatea se dizolvă cu totul în sentimentul respectiv. Deoarece, în viață, situațiile se înlocuiesc unele pe altele, declanșînd diferitele tonalități afective, uneori contrastînde, personalitatea se descompune în tot atîtea sentimente diferite. Aparent,

o dată sîntem într-un fel, altă dată, în cu totul alt fel; în realitate însă, o asemenea multiplicitate a personalității este cu neputință. Baza eului rămîne întotdeauna identică cu sine însăși și din acest motiv se opune net stărilor afective în schimbare. Drept urmare, observatorul nu mai vede în sentimentul manifestat expresia personală a aceluia care simte, ci mai degrabă o alterare a eului său, un capriciu. Potrivit cu gradul de disociere între eu și starea afectivă corespunzătoare apar mai multe sau mai puține semne ale dezbinării de sine, cu alte cuvinte atitudinea inițial compensatoare a inconștientului se transformă în opoziție deschisă. Ceea ce se vede mai întîi în manifestări afective exagerate, de exemplu în predicate afective gălăgioase și inoportune, cărora nu li se poate acorda credit. Ele sună a gol și nu conving. Dimpotrivă, sugerează că în acest caz ar putea fi vorba de supracompensarea unei rezistențe și că deci o astfel de judecată afectivă ar putea să sune și cu totul altfel. Ceea ce, puțin mai tîrziu, se și întîmplă. Situația nu trebuie decît să se schimbe ușor pentru ca același obiect să fie evaluat cu totul diferit. Rezultatul unei astfel de experiențe este că observatorul nu poate lua în serios nici una din judecăți. El începe prin a-și rezerva propria judecată. Or, cum acest tip ține mai presus de orice la stabilirea unui raport afectiv cu cei din preajma sa, sînt necesare eforturi duble pentru a învinge rezerva acestora. Ceea ce duce la o înrăutățire a situației prin instituirea unui *circulus vitiosus*. Cu cît este mai accentuată relația afectivă cu obiectul, cu atît opoziția inconștientă se apropie mai mult de suprafață.

667. Am văzut deja că tipul simțire extravertită își reprimă cel mai adesea gîndirea, căci tocmai gîndirea este cea mai în măsură să tulbure simțirea. Din acest motiv și gîndirea, dacă vrea să ajungă la un oarecare rezultat inechivoc, trebuie să excludă simțirea, căci nimic nu e în măsură să tulbure și să falsifice mai mult valorile afective ca gîndirea. Ca funcție autonomă, gîndirea tipului simțire extravertită este de aceea refulată. Dar, cum am văzut, ea nu este cu totul refulată, ci doar în măsura în care logica ei implacabilă impune concluzii care nu se acordă cu sentimentul. Ea este acceptată ca slujitoare sau mai bine spus ca sclavă a sentimentului. Coloana vertebrală îi este ruptă, ea

nu se poate realiza conform cu propria-i lege. Or, cum totuşi există o logică şi concluzii de o neîndurătoare exactitate, ele trebuie să se desfăşoare undeva, dar în afara conştiinţei, deci în inconştient. Motiv pentru care conţinutul inconştient al acestui tip este în primul rînd o gîndire aparte. Ea este infantilă, arhaică şi negativă. Atîta timp cît simţirea conştientă îşi păstrează caracterul personal, sau altfel spus, atîta timp cît personalitatea nu este absorbită de diferitele stări afective, gîndirea inconştientă funcţionează compensator. Dacă însă personalitatea se disociază, desfăcîndu-se în stări afective contrarii, identitatea eului se pierde, subiectul devine inconştient. Ajungînd în inconştient, subiectul se asociază cu gîndirea inconştientă şi ajută gîndirii inconştiente să devină eventual conştiinţă. Cu cît relaţia afectivă conştientă este mai puternică şi sentimentul se depersonalizează mai mult, cu atît mai puternică este şi opoziţia inconştientă. Lucrul acesta se exprimă prin faptul că tocmai obiectele cele mai preţuite adună în jurul lor idei inconştiente; acestea ajung să distrugă necruţător valoarea obiectelor. Gîndirea de tipul „nimic decît" este aici la locul ei, căci ea distruge supremaţia sentimentului înlănţuit de obiect.

668. Gîndirea inconştientă ajunge la suprafaţă sub forma ideilor subite, adesea de natură obsesională, al căror caracter general este întotdeauna negativ şi depreciator. Există de aceea la femeile acestui tip momente în care cele mai rele gînduri se prind de obiectele pe care sentimentul le evaluează la cea mai înaltă cotă. Gîndirea negativă se foloseşte de toate prejudecăţile sau comparaţiile infantile susceptibile a pune sub semn de întrebare valoarea afectivă şi recurge la toate instinctele primitive spre a putea explica sentimentele printr-un „nimic decît". Remarc aici — o observaţie mai mult marginală — că în acest fel se recurge şi la inconşiientul colectiv, la totalitatea imaginilor primordiale, din a căror prelucrare rezultă apoi din nou posibilitatea unei regenerări pe altă bază a atitudinii.

669. Principala formă de nevroză a acestui tip este isteria cu lumea ei de reprezentări inconştiente, infantil sexuale care o caracterizează.

Rezumatul tipurilor raționale

670. Numesc cele două tipuri de mai sus raționale sau judicative, deoarece sînt definite de primatul funcțiilor raționale ale judecății. Le caracterizează în genere faptul de a-și subordona în bună măsură viața judecății raționale. Oricum însă, trebuie să se ia în considerare perspectiva adoptată, respectiv punctul de vedere al psihologiei subiective a individului sau acela al observatorului care percepe și judecă din afară. Acest observator ar putea foarte bine să ajungă la o judecată contrară, și anume atunci cînd sesizează doar intuitiv și apoi judecă ceea ce se petrece, în totalitatea ei, viața acestui tip nu este niciodată dependentă doar de judecata rațională ci și, în aceeași mare măsură, de iraționalitatea inconștientă. Cel care observă doar ceea ce se petrece, fără a se preocupa de economia interioară a conștiinței individului, poate fi ușor izbit mai mult de iraționalitatea și de caracterul accidental al unor anumite manifestări inconștiente ale individului, decît de raționalitatea intențiilor și a motivațiilor sale conștiente. îmi întemeiez judecata pe ceea ce individul simte că este psihologia sa conștientă. Recunosc însă că aș putea tot atît de bine interpreta și reprezenta exact pe dos o astfel de psihologie. Sînt de asemenea convins că, dacă aș avea eu însumi o altă psihologie individuală, aș descrie ca fiind iraționale tipurile raționale, pornind invers, de la inconștient. Această împrejurare îngreunează reprezentarea și înțelegerea realităților psihologice într-un mod care nu trebuie subapreciat și sporește nemăsurat posibilitatea neînțelegerilor. Discuțiile care rezultă de aici sînt de regulă fără speranță, căci cuvintele unuia alunecă pe lîngă celălalt fără să-i atingă. Această experiență a constituit pentru mine un argument în plus în favoarea întemeierii descripției pe psihologia subiectiv conștientă a individului, care este în măsură să ofere un anume sprijin obiectiv, cu desăvîrșire absent în eventualitatea întemeierii unei legități psihologice pe inconștient, în atare situație, obiectul nu ar avea nimic de spus, căci el știe despre orice mai mult decît despre propriul inconștient. Judecata ar fi atunci lăsată în seama observatorului, a subiectului — o garanție sigură că acesta se va sprijini pe propria psi-

hologie individuală pe care o va atribui insului observat. Este, după părerea mea, cazul psihologiei lui Freud cit și al celei a lui Adler. Individul este lăsat aici la bunul plac al observatorului care judecă. Ceea ce nu se întîmplă atunci cînd drept bază de pornire este luată psihologia conștientă a celui observat. într-o astfel de situație el este cel competent, căci numai el își cunoaște motivele conștiente.

671. Raționalitatea conduitei conștiente a acestor două tipuri semnifică o excludere conștientă a întîmplătorului și a non-raționalului. Judecata rațională reprezintă in această psihologie o forță care constrînge dezordinea și accidentalul evenimentelor reale să ia forme, sau cel puțin încearcă să le constrîngă. în felul acesta, pe dc-o parte există o alegere determinată a posibilităților vieții, acceptîndu-se conștient doar ceea ce este conform cu rațiunea, pe de altă parte, autonomia și influența acelor funcții psihice care slujesc percepției evenimentelor sînt substanțial limitate. Limitarea senzației și a intuiției nu este, firește, absolută. Ele există și aici ca pretutindeni, doar că în acest caz produsele lor sînt supuse alegerii judecății raționale. De pildă, nu forța absolută a senzației este determinantă pentru motivarea acțiunii, ci judecata.

672. Funcțiile perceptive au în anume sens destinul simțirii în cazul primului tip, și pe acela al gîndirii, în cazul celui de al doilea tip. Ele sînt relativ refulate și de aceea în stare mai puțin diferențiată. Această împrejurare conferă inconștientului ambelor noastre tipuri o marcă particulară: ceea ce oamenii fac conștient și intenționat este conform cu rațiunea (conform cu rațiunea *lor'.):* ceea ce li se întîmplă însă corespunde pe de-o parte caracterului senzațiilor infantil primitive, iar, pe de altă parte, tocmai unor astfel de intuiții. Voi încerca să arăt în capitolele următoare ce înțeleg prin aceste noțiuni. Oricum, ceea ce se petrece cu aceste tipuri este irațional (evident, din unghiul lor de vedere!). Deoarece există foarte mulți oameni care trăiesc mai mult din ceea ce li se întîmplă decît din ceea ce întreprind în scop rațional, se poate ivi o situație în care cineva să considere, în urma unei analize minuțioase, că ambele tipuri sînt iraționale. Trebuie să-i dăm dreptate, acceptînd ideea că nu de puține ori

inconștientul cuiva face o impresie mult mai puternică decît conștientul său și că faptele sale cîntăresc adesea mai greu decît motivațiile sale raționale.

673. Raționalitatea ambelor tipuri este orientată obiectiv, dependentă de datul obiectiv. Ea corespunde cu ceea ce colectivitatea consideră a fi rațional. Pentru subiectivitatea lor nu este rațional decît ceea ce trece în ochii tuturor drept rațional. Dar și rațiunea este în bună măsură subiectivă și individuală. în cazul nostru, această latură este refulată, și anume cu atît mai mult cu cît este mai mare importanța obiectului. Subiectul și rațiunea subiectivă sînt de aceea întotdeauna amenințate de refulare și dacă se lasă acesteia pradă, cad sub dominația inconștientului care în acest caz posedă particularități cu deosebire neplăcute. Am vorbit deja de gîndirea sa. Se adaugă senzații primitive manifestate constrîngător, cum ar fi patima anormală, obsesivă a plăcerii, care poate îmbrăca orice formă, sau intuiții primitive care se pot transforma într-un adevărat chin pentru cel în cauză și pentru cei din imediata sa apropiere. Se adulmecă sau se presupune la alții tot ceea ce e neplăcut și penibil, respingător, urît sau rău, și nu o dată e vorba de jumătăți de adevăr destinate mai mult ca orice să producă neînțelegeri de cea mai veninoasă speță. Ca urmare a influenței puternice exercitate de conținuturile inconștiente opuse, apare adesea inevitabil o transgresare a regulilor conștiente ale rațiunii, respectiv se produce o izbitoare dependență de evenimente accidentale care, în virtutea fie a forței lor senzoriale, fie a importanței lor inconștiente, dobîndesc o influență constrîngătoare.

Senzația

674. în atitudinea extravertită, senzația *{das Empfinderi)* este precumpănitor determinată de obiect. Ca percepție senzorială, senzația depinde, firește, de obiect. Dar tot atît de firesc, ea depinde și de subiect, de unde și faptul că există o senzație subiectivă care, potrivit naturii ei, este cu totul diferită de senzația obiectivă. în atitudinea extravertită, componenta subiectivă a senzației e inhibată sau refulată, în măsura în care e vorba de

utilizarea ei conștientă. Tot astfel, senzația ca funcție irațională este relativ refulată atunci cînd predomină gîndirea sau simțirea, cu alte cuvinte senzația funcționează doar cînd atitudinea conștientă, judicativâ, transformă percepțiile întîmplătoare în conținuturi ale conștiinței, respectiv le realizează. Funcția senzorială *sensu strictiori* este, firește, absolută; de pildă, se vede și se aude tot ceea ce e fiziologic posibil, dar nu totul atinge acea valoare de prag pe care trebuie să o posede orice percepție ca să fie și aperceputâ. Lucrurile se schimbă atunci cînd nici o altă funcție, în afară de senzație, nu predomină. în acest caz, senzația obiectului nu suferă nici excludere nici refulare (cu excepția componentei subiective de care am amintit). Senzația este determinată precumpănitor de obiect, iar obiectele care declanșează cea mai puternică senzație sînt esențiale pentru psihologia individului. Apare astfel o *dependență* eminamente *senzorială* de obiect. Senzația este de aceea o funcție vitală, dotată cu cel mai puternic instinct vital. în măsura în care declanșează senzații, obiectele sînt valabile și, pe cît îngăduie senzațiile, sînt înregistrate de conștiință, indiferent dacă ele convin sau nu judecății raționale. Criteriul valorii lor stă doar în forța senzației condiționată de calitățile lor obiective. Drept urmare, toate procesele obiective intră în conștiință în măsura în care declanșează în genere senzații. Dar în atitudinea extravertită, numai obiectele sau procesele concrete, senzorial perceptibile produc senzații, și anume doar senzații pe care oricine și oricînd le-ar considera concrete. Individul este astfel orientat doar de realitatea care cade sub simțuri. Funcțiile judicative se situează sub realitatea concretă a senzației și posedă de aceea toate caracteristicile funcțiilor mai puțin diferențiate, respectiv o oarecare negativitate cu trăsături infantil-arhaice. Evident că funcția opusă senzației, anume percepția inconștientă sau intuiția, este cel mai puternic atinsă de refulare.

Tipul senzație extravertită

675. Nu există nici un alt tip uman comparabil în materie de realism cu tipul senzație extravertită. Simțul obiectiv al realității

este la el extraordinar de dezvoltat. El acumulează în cursul vieții experiențe reale, legate de obiecte concrete, și cu cît este mai pronunțat, cu atît uzează mai puțin de experiențele sale. în unele cazuri, trăirea sa nu merită nicidecum numele de „experiență". Ceea ce simte îi slujește cel mult drept călăuză către noi senzații și orice noutate ivită în cercul său de interese este dobîndită pe calea senzației și este destinată acesteia. în măsura in care înclinăm să socotim perfect rezonabil un simț pronunțat al realității, vom considera că acești oameni sînt foarte rezonabili. în fapt, ei nu sînt deloc, căci ascultă atît de senzația produsă de o întîmplare irațională, cît și de aceea care provine de la un eveniment rațional. Un astfel de tip — de cele mai multe ori c vorba, după cît se pare, de bărbați — nu consideră că este „aservit" senzației. Această expresie îl va face mai degrabă să zîmbească, socotind-o total inadecvată, căci pentru ci senzația este manifestare concretă a vieții; ea înseamnă pentru el o bogăție de viață reală. Intenția lui vizează plăcerea concretă, tot astfel și moralitatea lui. Căci adevăratul hedonism își are morala lui specială, moderația și legitatea lui, generozitatea și spiritul lui de sacrificiu. Tipul senzație extravertită nu are nevoie să fie o brută senzuală, ci își poate nuanța trăirea pînă la maxima puritate estetică, fără a fi necredincios, chiar în senzația cea mai abstractă, principiului senzației obiective ce îi este propriu. Ciceronele lui Wulfcn[2], reprezentînd plăcerea cea mai lipsită de scrupul a vieții, este confesiunea necosmetizată a unui astfel de tip. Din acest punct de vedere cartea merită să fie citită.

676. Pe o treaptă inferioară, acest tip este omul realității tangibile, care nu înclină către reflecție și nu are intenții dominatoare. Scopul său constant este să simtă obiectul, să aibă senzații și, pe cît posibil, să le savureze. Nu este un ins lipsit de amabilitate, dimpotrivă, posedă adesea capacitatea agreabilă și vie de a se desfăta, fiind uneori un chefliu bine dispus, alteori un estet rafinat. în primul caz, marile probleme ale vieții depind de un prînz mai mult sau mai puțin copios, în al doilea caz, ele

2 Willem van Wulfen, *Der Genufimeiisch; ein Cicerone im riicksichtslosen Lebensgenufi,* 1911.

sînt o chestiune de gust. A avea senzații reprezintă pentru el esențialul, punctul culminant al dorințelor sale. în ce îl privește, nimic nu poate fi mai concret și mai real; supozițiile care îl însoțesc sau îl depășesc sînt admise doar în măsura în care îi intensifică senzația. Ele nu trebuie să o intensifice nicidecum într-un sens agreabil, căci acest tip este nu un desfrînat obișnuit, ci un ins care caută doar senzația cea mai puternică, pe care, potrivit naturii sale, el nu o poate primi dccît din afară. Ceea ce vine dinăuntru i se pare maladiv și condamnabil. în măsura în care gîndește și simte, el readuce totul la o bază obiectivă, respectiv la influențe venind dinspre obiect, indiferent la distorsionările oricît de acuzate ale logicii. Realitatea palpabilă îl relaxează în orice împrejurări. Din acest punct de vedere, este de o credulitate neașteptată. Fără să reflecteze prea mult, va atribui un simptom psihogen unei scăderi barometrice, existența unui conflict psihic, în schimb, îi va apărea ca o reverie anormală. Iubirea lui se întemeiază fără doar și poate pe farmecul sensibil al obiectului. în măsura în care este normal, se adaptează în chip izbitor la realitatea dată, izbitor căci întotdeauna vizibil. Idealul său este realul, în această privință e plin de scrupule. Nu arc idealuri în materie de idei și — de aceea — nici un motiv să se comporte cumva ca un străin față de realitatea efectivă. Ceea ce se vede în toate aspectele sale exterioare. Se îmbracă bine, corespunzător condiției sale, la el se bea și se mănîncă bine, se stă comod sau cel puțin se înțelege că gustul său rafinat poate ridica unele pretenții față de cei din jur. Izbutește chiar să convingă că anumite sacrificii de dragul stilului merită cu prisosință să fie făcute.

677. Cu cît precumpănește însă mai mult senzația, fâcînd să dispară subiectul în spatele ei, cu atît acest tip devine mai dezagreabil. El evoluează fie către o senzualitate grosolană, fie către un estetism rafinat și lipsit de scrupul. Oricît de indispensabil îi este obiectul, el îl devalorizează ca existînd în și prin sine însuși. El violentează și oprimă în mod mîrșav obiectul, utilizîndu-l doar ca prilej de senzație. Atașamentul față de obiect este împins la extrem. Astfel însă inconștientul este obligat să treacă de la rolul său compensator la opoziție fățișă. Mai cu seamă

intuițiile refulate apar sub formă de proiecții asupra obiectului. Cele mai aventuroase supoziții ies acum la iveală; dacă e vorba de un obiect sexual, atunci geloziile imaginare joacă un rol considerabil, la fel și stările de angoasă. în cazuri grave, se dezvoltă tot felul de fobii, mai ales simptome obsesive. Conținuturile patologice au un caracter remarcabil de irealitate, adesea de nuanță morală și religioasă. Se dezvoltă nu o dată un spirit cîrcotaș sofisticat, o morală ridicol de scrupuloasă și o religiozitate primitivă, superstițioasă și „magică" ce recurge la rituri abstruze. Toate acestea provin din funcțiile refulate, mai puțin diferențiate, care în astfel de cazuri se opun net conștiinței și se manifestă cu atît mai izbitor cu cît par să se sprijine pe cele mai absurde premise, în totală opoziție cu simțul conștient al realității. întreaga cultură a simțirii și gîndirii apare, în această personalitate secundă, desfigurată într-o primitivitate patologică; rațiunea este sofisticare și despicare a firului în patru, morala este moralizare seacă și fariseism vădit, religia este superstiție absurdă, capacitatea de instruire, acest nobil dar al omului, este subtilitate personală hipertrofiată, adulmecare a fiecărui colț, care în loc să ducă departe se pierde în îngustimea unei meschinării preaomenești.

678. Caracterul obsesiv special al simptomelor nevrotice reprezintă contrapartida inconștientă a relaxării morale conștiente a unei atitudini doar senzitive care, din unghiul de vedere al judecății, acceptă neselectiv tot ceea ce i se înfățișează. Cu toate că absența premiselor la tipul senzație nu înseamnă defel lipsa absolută a legilor și a limitelor, nu e mai puțin adevărat că, în cazul său, limitarea esențială izvorîtă din judecată dispare. Judecata rațională reprezintă o constrîngere conștientă pe care tipul rațional și-o asumă, s-ar zice, de bunăvoie. Această constrîngere este exercitată la tipul senzație de către inconștient. în plus, tocmai în virtutea existenței judecății, atașamentul de obiect al tipului rațional nu deține niciodată importanța care revine relației necondiționate cu obiectul a tipului senzație. Atunci cînd atitudinea sa ajunge la o unilateralitate anormală, el riscă să fie absorbit de inconștient într-o măsură tot atît de mare pe cît fusese conștient legat de obiect. Odată nevrozat, el este mult mai

greu de tratat pe cale rațională, deoarece funcțiile către care se îndreaptă medicul se află într-o stare relativ nediferențiată și de aceea se poate conta puțin sau deloc pe ele. E nevoie adesea să se recurgă la mijloace de presiune afectivă pentru a-i conștientiza acestui tip ceva.

Intuiția

679. Intuiția *(die Intuition)* ca funcție a percepției inconștiente se îndreaptă în atitudinea extravertită în întregime către obiecte exterioare. Deoarece intuiția este în principal un proces inconștient, esența ei este foarte greu de sesizat conștient. în conștiință, funcția intuitivă se înfățișează ca o anume atitudine expectativă, o reprezentare și o privire introspectivă, în care întotdeauna doar rezultatul ulterior poate să ateste partea care revine vederii în interior și cea care revine într-adevăr obiectului. După cum senzația, atunci cînd predomină, nu este doar un proces reactiv, fără altă importanță pentru obiect, ci mai degrabă o *actio* care pune mîna pe obiect și îl modelează, tot astfel și intuiția nu este doar percepție, doar reprezentare, ci un proces creator, activ care pune în obiect tot atît cît și ia din el. După cum își extrage în mod inconștient reprezentarea din obiect, tot astfel el produce inconștient și un efect în obiect. Intuiția mijlocește mai întîi doar imagini și reprezentări de relații și de raporturi care nu pot fi obținute prin alte funcții sau pot fi obținute doar pe căi foarte ocolite. Aceste imagini posedă valoarea unor cunoștințe anume care influențează hotărîtor acțiunea în măsura în care accentul principal cade pe intuiție. în acest caz, adaptarea psihică se întemeiază aproape exclusiv pe intuiții. Gîndirea, simțirea și senzația sînt relativ refulate, aceasta din urmă fiind cea mai afectată, deoarece ea, în calitate de funcție senzorială conștientă, obstaculează cel mai mult intuiția. Senzația tulbură intuiția pură, lipsită de prejudecăți, naivă, prin excitații senzoriale inoportune care orientează privirea către suprafețe fizice, deci tocmai către lucrurile dincolo de care intuiția încearcă să ajungă. Deoarece în atitudinea extravertită intuiția se orientează către obiect, ea se apropie de fapt foarte mult de senzație, căci

este aproape tot atît de verosimil ca atitudinea de expectativă în fața obiectelor exterioare să se poată sluji de senzație. Dar pentru ca intuiția să funcționeze, senzația trebuie să fie în bună măsură reprimată. Prin senzație înțeleg în acest caz senzația senzorială simplă și directă ca dat fiziologic și psihic ferm conturat. E necesar să se stabilească acest lucru în mod expres, căci dacă îl voi întreba pe intuitiv după ce se orientează, îmi va vorbi de lucruri care seamănă riguros exact cu senzațiile senzoriale. El se va sluji chiar de expresia „senzație". El arc într-adevăr senzații, dar se orientează nu după ele, ci ele îi servesc drept punct de sprijin pentru reprezentări intuitive. Ele sînt alese în virtutea unor premise inconștiente. Nu cea mai puternică senzație fiziologică este aceea care dobîndește valoarea maximă, ci oricare alta, căreia atitudinea inconștientă a intuitivului îi sporește sensibil valoarea. Ea capătă uneori o importanță majoră și apare în conștiința intuitivului sub forma unei senzații pure, ceea ce, de fapt, ea nici nu este.

680. După cum în atitudinea extravertită senzația tinde să aibă cea mai puternică realitate, deoarece numai astfel se creează aparența unei vieți plenare, tot așa și intuiția tinde să sesizeze posibilitățile cele mai mari, întrucît prin reprezentarea posibilităților *presimțirea* este satisfăcută în chipul cel mai plenar. Intuiția tinde să descopere posibilitățile conținute în datul obiectiv, de aceea ea și este în calitate de simplă funcție coordonată (și anume, atunci cînd nu este predominanță), mijlocul auxiliar care acționează automat atunci cînd nici o altă funcție nu poate găsi o ieșire dintr-o situație pe toate laturile închisă. Dacă însă predomină intuiția, atunci toate situațiile obișnuite de viață se înfățișează ca niște spații închise pe care ea urmează să le deschidă. Ea caută necontenit ieșiri și posibilități noi de viață exterioară. Pentru atitudinea intuitivă orice situație de viață devine în scurt timp o închisoare, un fel de lanțuri strivitoare ce împing la găsirea de soluții. Obiectele apar episodic ca posedînd aproape o valoare exagerată, anume atunci cînd au a se pune în slujba unei soluții, a unei eliberări, a găsirii unei noi posibilități. De îndată însă ce și-au îndeplinit misiunea în calitate de treaptă sau de punte, ele își pierd, s-ar zice, orice valoare și sînt îndepărtate ca

anexe incomode. Un fapt real are valoare în măsura în care deschide noi posibilităţi capabile să îl transgreseze şi care totodată îl pot elibera pe individ de el. Posibilităţile care apar sînt motive constrîngătoare, cărora intuiţia nu i se poate sustrage şi cărora ea le sacrifică totul.

Tipul intuiţie extravertită

681. Acolo unde domină intuiţia, apare o psihologie aparte, inconfundabilă. Deoarece intuiţia se orientează după obiect, ea manifestă o dependenţă puternică de situaţii exterioare, dar natura acestei dependenţe este cu totul diferită de aceea a tipului senzaţie. Intuitivul nu e de găsit acolo unde sînt valori reale, unanim acceptate, ci întotdeauna acolo unde avem de-a face cu posibilităţi. El posedă un fler fin pentru ceea ce e încă în germene şi anunţă un viitor promiţător. Nu c niciodată de găsit în situaţii stabile, care există de multă vreme, sînt solid întemeiate şi au o valoaie general recunoscută, dar limitată. De vreme ce se află necontenit în căutarea de noi posibilităţi, situaţiile stabile ameninţă să-i sufoce. Ce-i drept, el ia în stăpînire cu o mare intensitate, uneori cu un entuziasm extraordinar, obiecte şi căi noi pentru ca apoi, de îndată ce le-a măsurat acestora întinderea şi a intuit că nu se mai pot dezvolta considerabil în viitor, să le abandoneze cu răceală, cu nepăsare şi parcă fără amintire. Atîta timp cît există o posibilitate, intuitivul este legat de ea prin forţa destinului. Este ca şi cum întreaga-i existenţă s-ar absorbi în noua situaţie. Ai impresia, pe care el o împărtăşeşte, că a ajuns la o cotitură definitivă în viaţă şi că de acum încolo nu va mai putea să gîndească şi să simtă altminteri. Oricit de rezonabil şi de oportun este totul, oricîte argumente ar pleda în favoarea stabilităţii, nimic nu îl va împiedica însă ca într-o bună zi să considere aceeaşi situaţie, care mai înainte îi păruse o eliberare salutară, drept închisoare, şi să acţioneze în consecinţă. Nici raţiunea, nici sentimentul nu îl pot opri sau face să dea înapoi în faţa unei noi posibilităţi, chiar dacă ea este eventual în contradicţie cu convingerile sale de pînă atunci. Gîndirea şi simţirea, comportamentele indispensabile ale convingerii, sînt la el

funcții mai puțin diferențiate care nu dispun de o greutate hotăritoare și care ca atare nu sînt în măsură să opună o rezistență de durată forței intuiției. Și totuși aceste funcții, singure, sînt capabile să compenseze eficient primatul intenției, conferind intuitivului *judecata* care lui, în calitate de tip, îi lipsește cu desăvîrșire. Moralitatea intuitivului nu este nici intelectuală, nici afectivă; el are o morală a sa anume, respectiv fidelitatea față de propria intuiție și supunerea de bunăvoie față de forța acesteia. Grija pentru bunăstarea celor din jurul său este mică. Bunăstarea fizică a acestora constituie pentru el un argument tot atît de puțin temeinic ca și propria lui bunăstare. Tot atît de puțin respect are și pentru convingerile și obișnuințele de viață ale mediului său, în așa fel încît trece nu o dată drept aventurier imoral și lipsit de scrupule. Deoarece intuiția lui se ocupă de obiecte exterioare și presimte posibilitățile exterioare, el se îndreaptă bucuros către îndeletniciri care îi permit să-și dezvolte pe cit posibil mai complex însușirile. Numeroși negustori, întreprinzători, speculanți, agenți, politicieni etc. aparțin acestui tip.

682. Tipul intuiție extravertită apare la femei mai frecvent decît la bărbați. La ele, activitatea intuitivă se manifestă mai puțin profesional și mai mult social. Femeile de acest gen se pricep să exploateze toate mijloacele sociale, să înnoade tot felul de legături mondene, să găsească bărbați de viitor, pentru ca apoi să renunțe la tot pentru o nouă posibilitate.

683. E de la sine înțeles că un astfel de tip este atît din punct de vedere economic, cît și din acela al provocării culturii extrem de important. Dacă este bun din fire, adică nu prea egoist, el își poate dobîndi merite enorme ca inițiator sau cel puțin ca promotor al oricăror activități de început. El este avocatul natural al tuturor minorităților care promit. Deoarece e în stare să sesizeze intuitiv anumite însușiri și posibilități atunci cînd se orientează mai puțin după lucruri și mai mult după oameni, el poate să-și „facă" oameni. Nimeni ca el nu posedă o mai mare capacitate de a insufla semenilor săi curaj sau entuziasm pentru o nouă cauză, chiar dacă el o va abandona în foarte scurt timp. Cu cît intuiția îi este mai puternică, cu atît subiectul său se contopește mai mult cu posibilitatea întrezărită. El o însuflețește, o

reprezintă intuitiv cu o căldură convingătoare, o încarnează ca să spun așa. Pentru el, ea nu este comédie, ci destin.

684. Această orientare își are primejdiile ei mari, căci intuitivul își risipește prea ușor viața, însuflețind oameni și lucruri și răspîndind în jurul lui o plenitudine de viață pe care însă nu el o trăiește, ci ceilalți o trăiesc. Dacă ar putea să se fixeze la un lucru anume, ar culege roadele muncii sale, dar foarte repede trebuie să alerge după o nouă posibilitate și să-și părăsească pămînturile abia însămînțate de pe care alții vor strînge recolta. La sfîrșit pleacă cu mîinile goale. Dacă lasă însă lucrurile să ajungă atît de departe, intuitivul are și propriul inconștient împotriva lui.

685. Inconștientul intuitivului prezintă o anume asemănare cu acela al tipului senzitiv. Gîndirea și simțirea sînt relativ refulate și formează în inconștient gînduri și sentimente infantil-arhaicc, comparabile cu acelea ale tipului opus. Ele apar sub formă de proiecții intensive și sînt tot atît de absurde ca acelea ale tipului senzație, doar că le lipsește, cred, caracterul mistic; ele se referă de cele mai multe ori la lucruri cvasireale, precum supoziții sexuale, financiare și de altă natură, ca de pildă flerul pentru boli ascunse. Această deosebire este produsă, s-ar zice, de refularea senzațiilor reale. Acestea din urmă se fac, de regulă, observate și prin aceea că intuitivul se leagă brusc de o femeie nepotrivită lui, respectiv de un bărbat nepotrivit ei, și anume ca urmare a faptului că aceste persoane au atins sfera de senzații arhaice. De aici rezultă o legătură obsesională inconștientă cu obiectul, a cărei lipsă de perspectivă este cel mai adesea neechivocă, într-un astfel de caz avem de-a face cu un simptom obsesional, absolut caracteristic pentru acest tip. Nesupunîndu-și deciziile judecății raționale, ci exclusiv perceperii de posibilități întîmplătoare, el revendică aceeași libertate și independență ca și tipul senzație. El iese din limitele impuse de rațiune și, în nevroză, cade pradă constrîngerilor inconștiente, sofisticării, subtilității hipertrofiate și atașamentului obsesional față de senzația obiectului. în conștiință el trădează cu suverană superioritate și brutalitate senzația și obiectul perceput. Nu în sensul că s-ar socoti pe sine superior și brutal, ci în acela că pur și simplu

nu vede obiectul vizibil oricui, că trece pe lingă el la fel ca tipul senzație pe lîngă sufletul obiectului pe care nu îl vede. Motiv pentru care obiectul se răzbună tîrziu sub forma ipohondriilor obsesionale, a fobiilor și a tot felul de alte senzații fizice absurde.

Rezumatul tipurilor iraționale

686. Denumesc *iraționale* cele două tipuri precedente pentru motivul deja amintit, după care ele nu își întemeiază conduita pe judecăți raționale, ci pe forța absolută a percepției. Percepția lor se orientează după evenimcnțialul propriu-zis, fără intervenția selectivă a judecății. în această privință, ele dețin o superioritate semnificativă asupra primelor două tipuri raționale. Evenimențialul obiectiv este legic și întîmplător. Legic fiind, el este accesibil rațiunii, întîmplător fiind, el este inaccesibil rațiunii. S-ar putea spune și invers, anume că socotim legic acel aspect al evenimențialului care apare rațiunii noastre ca atare, și întîmplător, acela în care nu descoperim nici o legitate. Postulatul unei legități universale rănii tic singurul postulat al rațiunii noastre, nu însă și al funcțiilor noastre perceptive. Neîntemeindu-se în nici un fel pe principiul rațiunii și pe postulatul ei, ele sînt de natură irațională. De aceea, în conformitate cu natura lor, numesc aceste tipuri de percepție, iraționale.

687. Ar fi însă cu desăvîrșire incorect să le considerăm „nerezonabile" pentru că subordonează judecata percepției. Ele nu sînt decît *empirice;* într-un grad foarte înalt se întemeiază exclusiv pe experiență, și o fac atît de exclusiv îneît judecata lor nu poate de cele mai multe ori să țină pasul cu experiența lor. Totuși, funcțiile judicative există, doar că existența lor se desfășoară în mare parte în inconștient. Și cum inconștientul, in ciuda separării sale de subiectul conștient, se manifestă mereu, se observă și în viața tipurilor iraționale judecăți și acte opționale izbăvitoare care se ivesc sub formă de aparente sofisticări, de manie a judecății reci, de selectare aparent premeditată de persoane și situații. Aceste trăsături poartă o pecete infantilă și chiar primitivă; uneori ele sînt izbitor de naive, alteori sînt și

lipsite de considerație, brutale și violente. Celui care are o atitudine rațională i s-ar putea ușor părea că astfel de oameni ar fi potrivit caracterului lor adevărat, raționaliști și interesați în sens rău. Această apreciere s-ar potrivi însă doar inconștientului lor, nu și psihologiei lor conștiente care, orientată în întregime pe percepție, este inaccesibilă judecății raționale, în virtutea naturii ei iraționale. în fine, s-ar putea ca pentru atitudinea rațională, o astfel de aglomerare de întîmplări accidentale nici să nu merite numele de „psihologie". Tipul irațional compensează această judecată defavorabilă prin impresia pe care i-o face tipul rațional: el vede în acesta din urmă o ființă doar pe jumătate vie, al cărei unic scop ar sta în faptul de a pune în lanțurile rațiunii și de a sufoca prin judecăți tot ceea ce e viu. Evident, e vorba aici de cazuri extreme, dar ele apar.

688. Judecat după ceea ce i se întîmplă, tipul irațional ar putea să pară tipului rațional un raționalist de calitate inferioară. Lui nu i se întîmplă, într-adevăr, nimic fortuit — în asta este maestru —, ci judecata rațională și intenția rațională sînt acelea care îi ies în cale. Fapt care pentru tipul rațional este de o inconceptibilitate comparabilă doar cu uimirea tipului irațional care descoperă că cineva situează ideile raționale mai presus de evenimentele vii și reale. Așa ceva i se pare acestuia incredibil. De regulă, e inutil a voi să-i propui un principiu în această direcție, căci el ignoră și respinge chiar orice înțelegere rațională, tot așa precum pentru tipul rațional ideea de a face un contract fără consultări și angajamente reciproce este de negîndit.

689. Aceste considerații mă conduc la problema relațiilor psihice între reprezentanții diverselor tipuri în psihiatria mai nouă. Relația psihică este desemnată prin noțiunea de „raport", împrumutată terminologiei școlii franceze de hipnoză. Raportul constă în primul rînd în *sentimentul unui acord existent* în pofida deosebirii recunoscute ca atare. Chiar recunoașterea deosebirilor existente, în măsura în care este comună, constituie deja un raport, adică un sentiment de concordanță. Conștientizînd în cazul dat, într-o măsură mult mai mare, acest sentiment, descoperim că nu este vorba doar de un sentiment de factură inanalizabilă, ci și de o înțelegere sau de un conținut de cunoaștere care re-

prezintă sub formă ideatică punctul de concordanță. Această reprezentare rațională este exclusiv valabilă doar pentru tipul rațional, nici într-un caz pentru cel irațional, căci raportul acestuia nu se bazează nicidecum pe judecată, ci pe paralelismul evenimentelor, pe paralelismul a ceea ce se întîmplă în chip viu. Sentimentul său de concordanță stă în perceperea comună a unei senzații sau intuiții. Insul rațional ar spune că raportul cu iraționalul se sprijină pe date pur accidentale. Atunci cînd situațiile obiective concordă întîmplător, ia naștere ceva care seamănă cu o relație umană, dar nimeni nu ii cunoaște acesteia valabilitatea și durata. Pentru tipul rațional este aproape penibilă ideea că relația durează exact atît timp cît împrejurările exterioare au întîmplător ceva în comun. Lui i se pare că așa ceva nu ar fi cu deosebire uman, în vreme ce tipul irațional vede aici tocmai un caracter uman de o frumusețe deosebită. Urmarea este că fiecare îl consideră pe celălalt un ins lipsit de relații, un om pe care nu se poate conta și cu care nu te poți înțelege. în orice caz, la un astfel de rezultat ajunge cineva abia atunci cînd încearcă să dea seama în chip conștient de genul de relație pe care îl întreține cu semenul său. Această probitate psihologică nefiind prea obișnuită, se întîmplă adesea ca, în ciuda diferenței absolute de puncte de vedere, să se stabilească un raport, după cum urmează: printr-o proiecție tăcută, cineva presupune că altcineva îi împărtășește opinia în cîteva puncte esențiale, in vreme ce acesta din urmă intuiește sau simte o comunitate obiectivă, despre care acela nu are nici cea mai vagă conștiință și a cărei existență ar contesta-o imediat, tot așa după cum acestuia nu i-ar trece prin minte că relația sa trebuie să se sprijine pe o comunitate de opinii. Astfel de raporturi sînt din cele mai frecvente, ele se bazează pe o proiecție care ulterior devine sursă de neînțelegeri.

690. Relația psihică în atitudinea extravertită se reglează întotdeauna după factori obiectivi, după condiții exterioare. Ceea ce este un individ în interiorul său nu are niciodată o importanță decisivă. Pentru cultura noastră contemporană, atitudinea extravertită este, în principiu, hotărîtoare în problema relațiilor umane; **principiul introvertirii apare și el, firește, dar trece** drept o **excepție și face apel la toleranța celor din jur.**

3. Tipul introvertit

a) Atitudinea generală a conștiinței

691. După cum am arătat la începutul acestui capitol, tipul introvertit se deosebește de cel extravertit prin faptul că el nu se orientează, asemenea celui din urmă, precumpănitor după obiect și după datul obiectiv, ci după factori subiectivi. în capitolul amintit, am menționat între altele că, în cazul introvertitului, între percepția obiectului și propria sa acțiune se strecoară o opinie personală care împiedică acțiunea să capete un caracter corespunzător datului obiectiv. Acesta este firește un caz special, citat cu titlu de exemplu și destinat unei simple ilustrări. Aici trebuie să căutăm, firește, formulări mai generale.

692. Conștiința introvertită vede, ce-i drept, condițiile exterioare, alege însă determinanta subiectivă pe care o socotește a fi cea mai importantă. Acest tip se orientează deci după acel factor al perceperii și cunoașterii reprezentînd dispoziția subiectivă cu care se receptează excitația senzorială. Două persoane văd, de pildă, același obiect, dar ele nu îl văd astfel îneît cele două imagini care rezultă să fie absolut identice. Abstracție făcînd de diferențele ținînd de acuitatea organelor de simț și de ecuația personală, există adesea deosebiri profunde în modul și gradul de asimilare psihică a imaginii percepute. în vreme ce tipul extravertit se revendică precumpănitor de la ceea ce îi vine dinspre obiect, introvertitul se sprijină mai cu seamă pe constelația pe care impresia exterioară o produce în subiect. în cazul unei apercepții, deosebirea poate fi desigur foarte delicată, dar în ansamblul economiei psihice ea se manifestă foarte viu, și anume sub forma unei *rezervații a eului;* iar pentru a anticipa: consider că este eronată și depreciatoare opinia care, alăturîndu-se lui Weininger, numește această atitudine filautică sau autoerotică, **sau** egocentrică, sau subiectivistă sau egoistă. Ea corespunde **prejudecății nutrite** de atitudinea extravertită față de esența **introvertitului. Nu trebuie niciodată uitat** — ceea ce **modul** de **a vedea extravertit uită prea lesne —, că orice percepție și orice cunoaștere sînt nu doar obiectiv, ci și subiectiv determinate. Lumea este nu doar în sine și pentru sine, ci este și așa cum îmi**

apare. în fapt, noi nu avem nici un criteriu care să ne permită să evaluăm o lume pe care subiectul n-ar putea-o asimila. Trecînd cu vederea factorul subiectiv, am nega marea îndoială cu privire la posibilitatea de cunoaștere absolută. Ne-am angaja astfel pe calea acelui pozitivism găunos și searbăd care a schimonosit epoca de trecere către veacul nostru și am ajunge la acea lipsă de modestie intelectuală care anunță grosolănia sentimentului și o violență pe cit de stupidă, pe atît de arogantă. Supraapreciind capacitatea de cunoaștere obiectivă, refulăm importanța factorului subiectiv, în genere, importanța subiectului. Dar ce este subiectul? Subiectul este omul, subiectul sîntem noi. E păgubitor să se uite că actul de cunoaștere implică un subiect și că nu există în general nici un fel de cunoaștere și, în consecință, pentru noi nici lume, dacă cineva nu poate spune: „eu cunosc", punînd însă astfel limitele subiective ale oricărei cunoașteri. Același lucru e valabil pentru toate funcțiile psihice: ele au un subiect, care e tot atît de indispensabil ca și obiectul.

693. Este caracteristic pentru aprecierea extravertită de astăzi că termenul „subiectiv" sună ocazional aproape peiorativ și că formula „doar subiectiv" reprezintă o armă primejdioasă, destinată să-i lovească pe acela care nu este pe deplin convins de superioritatea necondiționată a obiectului. Trebuie de aceea să înțelegem bine accepția în care este folosit termenul „subiectiv" în cercetarea de față. Prin factor subiectiv desemnez acea acțiune și reacțiune psihică ce se contopește cu influența obiectului într-o nouă stare de fapt, de natură psihică. Atît timp cit factorul subiectiv rămîne din cele mai vechi timpuri și la toate popoarele lumii într-o foarte mare măsură identic cu sine însuși — prin faptul că percepțiile elementare și actele de cunoaștere sînt pretutindeni și în toate timpurile aceleași —, el este o realitate tot atît de solid întemeiată ca și obiectul exterior. Dacă nu ar fi așa, nu s-ar putea vorbi de nici un fel de realitate durabilă și în esență egală cu sine însăși, iar un acord cu tradițiile ar fi un lucru imposibil. în această măsură deci, factorul subiectiv este ceva tot atît de inexorabil dat ca și întinderea mării sau raza Pămîntului. Și tot astfel, el reclamă întreaga demnitate a unei dimensiuni care determină lumea și care se cuvine să nu fie nicăieri și nici-

odată scoasă din calcul. Factorul subiectiv este cealaltă lege universală, iar cel care se sprijină pe el se sprijină pe o temelie la fel de sigură, de durabilă și de valabilă ca și cel care se revendică de la obiect. Cum însă obiectul și datul obiectiv nu rămîn mereu la fel, supuse fiind atît caducității cît și hazardului, și factorul subiectiv este, la rîndu-i, supus schimbării și hazardului individual. Astfel, valoarea lui este doar relativă. Dezvoltarea nemăsurată a punctului de vedere introvertit in conștiință duce nu la o utilizare mai bună și mai valabilă a factorului subiectiv, ci la o subiectivizare artificială a conștiinței care merită reprosul de „doar subiectiv". Apare astfel replica la desubiectivizarea conștiinței în atitudinea excesiv extravertită pe care Weininger o numește „mizautică".

694. Deoarece atitudinea introvertită se sprijină pe o condiție universală, extrem de reală și absolut indispensabilă a adaptării psihologice, expresii ca „filautic", „egocentric" și altele de același fel sînt mai degrabă nepotrivite și reprobabile, căci nasc prejudecata după care ar fi vorba doar de mult iubitul nostru cu. Nimic mai fals decît o astfel de presupunere, pe care însă o întîlnim adesea examinînd judecățile extravertitului despre introvertit. Nu aș vrea însă să atribuim în nici un caz această eroare de judecată doar extravertitului ca individ, ci, mai degrabă, vederilor extravertite, astăzi general răspîndite, care nu se limitează la tipul extravertit, ci sînt reprezentate, în aceeași măsură și de către tipul introvertit, chiar împotriva lui însuși. Acesta din urmă, spre deosebire de tipul extravertit, poate fi pe bună dreptate învinuit că este infidel propriei sale naturi.

695. Atitudinea introvertită se orientează în mod normal după structura psihică, în principiu dată ereditar și inerentă subiectului. Ea nu este însă nicidecum identică pur și simplu cu eul subiectului, cum s-ar putea crede după expresiile amintite mai sus, ci este structura psihică a subiectului de dinaintea oricărei dezvoltări a eului. Subiectul care stă propriu-zis la bază, anume șinele, este de departe mai cuprinzător decît eul, prin faptul că el conține și inconștientul, în timp ce eul constituie în esență centrul conștiinței. Dacă eul ar fi identic cu șinele, ar fi de neconceput că putem apărea ocazional în vise sub cu totul alte forme

și cu totul altfel de semnificații. Este o particularitate caracteristică a introvertitului faptul că el, urmîndu-şi deopotrivă înclinarea proprie și prejudecata generală, își confundă eul cu șinele propriu, ridicîndu-l pe primul la rangul de subiect al procesului psihic și înfăptuind astfel acea subiecți vizare maladivă a conștiinței, pomenită mai sus, care îl înstrăinează de obiect.

6%. Structura psihică este identică cu ceea ce Semon[3] a numit *mneme,* iar eu, *inconștientul colectiv.* Șinele individual este o parte, un fragment sau un reprezentant al unui fel de curent psihic, existent în nuanțe particulare pretutindeni, în toate ființele vii, și care renaște de fiecare dată cu fiecare nouă făptură. Din cele mai vechi timpuri, modul înnăscut al *acțiunii* este numit *instinct;* pentru modalitatea sau forma în care este sesizat psihic obiectul, am propus termenul de *arhetip.* Presupun că ceea ce se înțelege prin instinct este cunoscut. Cu arhetipurile, lucrurile stau altminteri. înțeleg prin arhetip ceea ce am numit, printr-un termen împrumutat de la Jacob Burckhardt, „imagine primordială"[4]. Arhetipul este o formulă simbolică ce intră în funcțiune ori de cîte ori fie nu există încă noțiuni conștiente, fie acestea sînt absolut imposibile, din rațiuni interioare sau exterioare. Conținuturile inconștientului colectiv apar în conștiință sub formă de concepții și înclinații marcate. Individul le interpretează, de regulă, ca fiind determinate de obiect — de fapt, în mod eronat, căci ele provin din structura inconștientă a psihicului și sînt doar declanșate de acțiunea obiectului. Aceste înclinații și concepții subiective sînt mai puternice decît influența obiectului, valoarea lor psihică este mai mare, în așa fel îneît ele se suprapun tuturor impresiilor. După cum introvertitului i se pare de neconceput ca obiectul să fie întotdeauna factorul hotărîtor, tot astfel pentru extravertit rărnîne o enigmă faptul că un punct de vedere subiectiv poate fi considerat superior unei situații obiective. El ajunge inevitabil la presupunerea că introvertitul este fie un egoist încrezut, fie un doctrinar exaltat. Mai recent, ar crede că introvertitul se află sub influența unui

3 Richard Semon, *Die Mneme als erhahendes Prinzip im Weclisel des organischen Geschehens,* 1904.

4 Vezi „Imagine" în capitolul *Definiții.*

complex inconștient al **puterii. Această prejudecată extravertită** este **fără îndoială întărită de introvertit prin modul** său **de** expresie, precis și intens generalizator, care lasă impresia că ar exclude de la bun început orice altă părere. De altfel chiar modul categoric și rigid al judecății subiective, supraordonată aprioric oricărui dat obiectiv, este suficient pentru a crea impresia de egocentrism accentuat. împotriva acestei prejudecăți, introvertitului îi lipsește de cele mai multe ori argumentul corect: el ignoră premisele inconștiente, dar de valabilitate absolut generală, ale judecății sau ale percepțiilor sale subiective. Corespunzător stilului momentului, el caută în afara și nu în spatele conștiinței sale. Dacă este și puțin nevrozat, acesta este semnul unei identități inconștiente mai mult sau mai puțin depline dintre eu și sine, prin care șinele este redus la valoarea zero, iar eul este umflat fără măsură. Forța indubitabilă, definitorie pentru lume, a factorului subiectiv este comprimată apoi în eu, ceea ce duce la o sete imensă de putere și la un egocentrism de-a dreptul stupid. Orice psihologie care reduce esența omului la instinctul inconștient al puterii ia naștere din această dispoziție. în multe cazuri, lipsa de gust la Nietzsche, de pildă, își datorează existența subiectivizării conștiinței.

b) Atitudinea inconștientului

697. Poziția privilegiată a factorului subiectiv în conștiință semnifică o valorizare minoră a factorului obiectiv. Obiectul nu deține acea importanță care ar trebui de fapt să-i revină. După cum în atitudinea extravertită, el joacă un rol prea mare, în cea introvertită are prea puțin de spus. în măsura în care conștiința introvertitului se subiectivizează, iar eul deține o importanță necuvenită, obiectului i se conferă, în schimb, o poziție care în timp nu se poate susține. Obiectul este o mărime de indubitabilă forță, în vreme ce **eul** este foarte limitat și fragil. Altceva ar fi dacă șinele s-ar opune obiectului. Șinele și lumea sînt mărimi comensurabile, de unde faptul că atitudinea introvertită normală are tot atîta valabilitate și legitimitate existențială ca și atitudinea normală extravertită. Dacă însă eul asumă **revendicarea subiectului, atunci apare firesc o intensificare, cu rol compensator, a influenței obiectului. Această schimbare se traduce prin aceea**

că, în ciuda unui efort uneori de-a dreptul disperat de a asigura superioritatea eului, obiectul și datul obiectiv exercită influențe extrem de puternice, care sînt cu atît mai insurmontabile cu cît cuprind pe cale inconștientă individul, impunîndu-se astfel irezistibil conștiinței. Ca urmare a relației defectuoase dintre eu și obiect — voința de dominație nu înseamnă adaptare — apare în inconștient o relație compensatoare cu obiectul care se manifestă in conștiință ca atașament necondiționat și ircpresibil față de acesta. Cu cît eul încearcă să-și asigure toate libertățile posibile, cu cît încearcă să fie autonom, superior și fără îndatoriri, cu atît se înrobește mai mult datului obiectiv. Libertatea de spirit este pusă în lanțurile unei mizere dependențe financiare, nepăsarea în acțiune se fringe din cînd in cînd cu teamă în fața opiniei publice, superioritatea morală se pierde în mlaștina unor relații inferioare, voluptatea dominației se sfîrșcștc într-o jalnică dorință de a fi iubit.

698. Inconștientul se îngrijește în primul rînd de relația cu obiectul, și anume într-un mod capabil să distrugă temeinic iluziile puterii și fanteziile superiorității conștiinței. Obiectul ia proporții înfricoșătoare, în ciuda eforturilor minimalizatoare depuse de conștiință. în consecință, eul se străduiește și mai mult să se separe de obiect și să-i stăpînească. în cele din urmă, eul se înconjoară de un sistem formal de siguranță (așa cum I-a descris exact A. Adler), care încearcă să păstreze cel puțin iluzia superiorității. Introvertitul se separă astfel complet de obiect și se uzează cu totul în măsuri defensive, pe de-o parte, în încercări zadarnice de a se impune obiectului, de cealaltă parte. Aceste străduanii se încrucișează permanent cu impresiile copleșitoare pe care i le face obiectul, care îi impune continuu, în pofida voinței sale, stîrnind în el afectele cele mai neplăcute și mai durabile, și urmărindu-l pas cu pas. Introvertitul are nevoie mereu de o lucrare interioară enormă pentru a se putea „menține". De unde faptul că forma nevrotică tipică pentru el este *psihastenia,* o boală caracterizată, pe de-o parte, de o mare senzitivitate, pe de alta, de o mare epuizare și oboseală cronică.

699. Analiza inconștientului personal descoperă o mulțime de fantezii ale puterii, asociate cu anxietăți în fața unor obiecte puternic însuflețite, cărora introvertitul le și cade de fapt pradă. Ca

urmare, spaima de obiect dezvoltă o laşitate particulară atunci cînd este vorba ca subiectul să se afirme sau să-şi afirme opinia, căci lui îi este frică de o infiuenţă crescîndă a obiectului. El se teme de afectele impresionante ale altcuiva şi abia dacă se poate apăra de spaima de a nu cădea sub o influenţă străină. Obiectele au pentru el calităţi puternice, neliniştitoare, pe care nu le poate analiza conştient, dar pe care crede că le percepe inconştient. Deoarece relaţia sa conştientă cu obiectul este relativ refulată, ea trece prin inconştient unde captează calităţile acestuia. Ele sînt în primul rînd de ordin infantil-arhaic. în consecinţă, relaţia sa cu obiectul devine primitivă şi asumă toate acele particularităţi ce caracterizează relaţia obiectuală primitivă. Este ca şi cum obiectul ar poseda forţe magice. Obiectele noi, străine suscită spaimă şi neîncredere, ca şi cum ar ascunde primejdii necunoscute, obiectele tradiţionale par legate cu fire nevăzute de sufletul său, orice schimbare apare ca supărătoare, dacă nu chiar primejdioasă, căci ea semnifică, s-ar zice, o însufleţire magică a obiectului. Idealul căutat este o insulă pustie, unde nu se mişcă decît ceea ce capătă îngăduinţă să se mişte. Romanul lui F. Th. Vischer *Auch Einer* luminează în chip eminent această latură a stării sufletului introvertit şi totodată a simbolisticii inconştientului colectiv care se ascunde dincolo de ea şi pe care, în cadrul de faţă, am lăsat-o deoparte, pentru că ea nu caracterizează numai tipul, ci este de ordin general.

c) Particularităţile funcţiilor psihologice fundamentale în atitudinea introvertită

Gîndirea

700. Descriind gîndirea extravertită, am caracterizat pe scurt şi gîndirea introvertită, asupra căreia aş vrea să revin acum. Gîndirea introvertită se orientează în primul rînd după factorul subiectiv. Acesta este reprezentat cel puţin de un sentiment subiectiv al direcţiei, care determină în ultimă instanţă judecăţile. Uneori e vorba şi de o imagine mai mult sau mai puţin completă care slujeşte cumva de măsură. Gîndirea se poate ocupa de mărimi concrete sau abstracte, ea se orientează însă întotdeauna,

în momentul hotăritor, după datul subiectiv. Aşadar, ea nu duce de la experienţa concretă din nou la datul obiectiv, ci la conţinutul subiectiv. Stările de fapt exterioare nu sînt cauza şi scopul acestei gîndiri, cu toate că introvertitul ar dori să-i dea o atare aparenţă, ci gîndirea lui începe în subiect şi duce înapoi la subiect, chiar dacă ea întreprinde incursiuni foarte întinse în domeniul faptelor reale. De aceea, în ce priveşte stabilirea de fapte noi, ea nu are decît indirect valoare, căci mijloceşte precumpănitor opinii noi şi doar mult mai puţin cunoaşterea de fapte noi. Ea pune probleme şi creează teorii, deschide orizonturi şi perspective către interior, dar se arată rezervată faţă de fapte. Acestea sînt pentru ea bune exemple ilustrative, cu condiţia să nu fie niciodată precumpănitoare. Faptele sînt adunate ca dovezi, niciodată pentru ele însele. Dacă totuşi se întîmplă şi aşa ceva, sensul demersului este de reverenţă adresată stilului extravertit. Faptele sînt pentru această gîndire de importanţă secundară, în vreme ce dezvoltarea şi reprezentarea ideii subiective, a imaginii simbolice iniţiale, ce îi pluteşte mai mult sau mai puţin obscur prin faţa privirii interioare, sînt pentru ea de o importanţă capitală. De aceea ea nu tinde niciodată să reconstruiască în idee realul concret, ci să modeleze imaginea obscură, transformînd-o într-o idee plină de lumină. Ea aspiră să ajungă la real, să vadă cum faptele exterioare îi umplu cadrul de idei, iar forţa ei creatoare se confirmă în producerea acelei idei care, fiind absentă din faptele exterioare, este totuşi expresia cea mai adecvată a acestora. Sarcina gîndirii este împlinită atunci cînd ideea creată de ea pare să izvorască din faptele exterioare care, la rîndul lor, îi demonstrează valabilitatea.

701. Dar după cum gîndirea extravertită nu izbuteşte să smulgă faptelor concrete un concept empiric solid şi nici să producă fapte noi, tot astfel gîndirea introvertită nu ajunge întotdeauna să traducă imaginea sa iniţială într-o idee adecvată faptelor. După cum în primul caz aglomerarea de fapte pur empirice mutilează gîndirea şi înăbuşă sensul, tot aşa gîndirea introvertită înclină primejdios să constringă faptele să intre în forma imaginii ei sau înclină chiar să le ignore, spre a-şi putea desfăşura în voie produsul propriei fantezii. în acest caz, ideea reprezentată nu va

putea să-şi renege originea situată în imaginea arhaică obscură. Ea conservă o trăsătură mitologică, interpretată ca „originalitate", iar în cazuri mai grave ca „toană", deoarece caracterul arhaic nu-i apare imediat specialistului care ignoră motivele mitologice. Forţa subiectivă de convingere a unei astfel de idei obişnuieşte să fie mare, cu atît mai mare cu cit vine mai puţin în atingere cu faptele exterioare. Deşi aceluia care reprezintă ideea i se poate părea că materialul faptic sărăcăcios de care dispune constituie baza şi cauza credibilităţii şi valabilităţii propriei sale idei, lucrurile nu stau aşa, căci ideea îşi extrage forţa de convingere din arhetipul ei inconştient, care, ca atare, este general valabil şi adevărat şi va fi astfel în eternitate. Dar acest adevăr este atît de general şi de simbolic, încît pentru a deveni un adevăr practic de o oarecare importanţă vitală, el trebuie să se insereze în cunoştinţele momentane admise şi recunoscute ca atare. Ce ar însemna, de pildă, o cauzalitate care nu ar putea fi în nici un fel identificată în cauze şi efecte practice?

702. Gîndirea introvertită se pierde uşor în adevărul imens al factorului subiectiv. Ea creează teorii de dragul teoriilor, aparent cu referire la fapte reale sau cel puţin posibile, dar cu tendinţa de a trece de la ideal la simplul imaginar. Apar astfel intuiţiile a nenumărate posibilităţi, dintre care însă nici una nu se realizează, şi, în fine, imagini care nu mai exprimă nici o realitate exterioară, ci sînt „doar" simboluri ale incognoscibilului pur şi simplu. Această gîndire devine astfel mistică şi la fel de sterilă ca o gîndire care se desfăşoară doar în cadrul faptelor obiective. După cum aceasta din urmă coboară la nivelul reprezentării faptelor, cea dintîi se absoarbe în reprezentarea nereprezentabilului, care nu ar putea fi tradus nici măcar în imagini. Reprezentarea faptelor este de un incontestabil adevăr, căci factorul subiectiv este exclus, iar faptele se impun prin ele însele. Primul spune: *est, ergo est;* în schimb, ultimul *Cogito, ergo cogito.* Gîndirea introvertită împinsă la extrem ajunge la evidenţa propriei fiinţe subiective; la rîndu-i, gîndirea extravertită ajunge la evidenţa deplinei sale identităţi cu faptul real. După cum ultima se reneagă pe sine, absorbindu-se cu totul în obiect, prima se goleşte de orice conţinut şi se mulţumeşte cu simpla sa existenţă. în felul

acesta, înaintarea vieții este, în ambele cazuri, refulată din funcția de gîndire și îndreptată către domeniul celorlalte funcții psihice, aflate pînă atunci într-o relativă inconștiență. Sărăcirea gîndirii introvertite în materie de fapte obiective este compensată de o abundență de fapte inconștiente. Cu cit conștiința limitează funcția gîndirii la un cerc foarte restrîns și pe cît posibil vid, dar care pare să conțină întreaga plenitudine a divinului, cu atit fantezia inconștientă se îmbogățește cu o multitudine de fapte de formă arhaică, un pandemonium dc dimensiuni magice și irațională care, potrivit genului de funcție care înlocuiește gîndirea ca purtătoare a vieții, dobîndesc o înfățișare specială. Dacă este vorba de funcția intuitivă, atunci „cealaltă parte" este văzută cu ochii unui Kubin sau unui Meyrink. Dacă avem a face cu funcția simțirii, atunci apar relații și judecăți afective fantastice, nemaiauzite, de caracter contradictoriu și incomprehensibil. Dacă, în fine, este vorba de funcția senzației, atunci simțurile descoperă lucruri noi, nemaitrăite înainte în propriul corp și în afara lui. O examinare amănunțită a acestor transformări poate demonstra fără dificultate apariția aici a unei psihologii primitive cu toate caracteristicile ei. Firește, experiența de viață nu este în acest caz doar primitivă, ci și simbolică, și cu cît ea are o înfățișare mai veche, mai originară, cu atît este mai aproape dc adevăruri viitoare. Căci tot ceea ce este vechi în inconștientul nostru semnifică ceea ce urmează să vină.

703. în împrejurări obișnuite, nici măcar trecerea de „cealaltă parte" nu izbutește, nemaivorbind de traversarea salutară a inconștientului. Trecerea spre „cealaltă parte" este de cele mai multe ori împiedicată de rezistența conștientă la supunerea eului de către realul inconștient, de către realitatea determinantă a obiectului inconștient. Starea este o disociere, cu alte cuvinte, o nevroză avînd caracterul unei uzuri interne asociate cu epuizarea cerebrală creseîndă, deci a unei psihastenii.

Tipul gîndire introvertită

7<M. După cum, de pildă, un Darwin ar ilustra tipul normal al gîndirii extravertite, Kant bunăoară, opus lui, ar ilustra tipul

normal al gîndirii introvertite. După cum primul se exprimă în fapte, tot astfel cel de al doilea se revendică de la factorul subiectiv. Darwin tinde către cîmpul larg al faptelor obiective, Kant, în schimb, își rezervă o critică a cunoașterii în genere. Dacă îl luăm pe un Cuvier și îi opunem un Nietzsche, opozițiile se ascut și mai mult.

705. Tipul gîndire introvertită este caracterizat de primatul gîndirii mai sus descrise. El este, ca și omologul său extravertit, determinat în chip hotărîtor de idei care nu izvorăsc din datul obiectiv, ci din fondul subiectiv. El își va urma, ca și extravertitul, propriile idei, dar în sens invers, nu spre exterior, ci spre interior. El tinde să aprofundeze, nu să se extindă. Prin această dispoziție fundamentală, el se deosebește într-o măsură considerabilă și în mod izbitor de extravertit. Ceea ce îl caracterizează pe acesta, anume relația intensă cu obiectul, ii lipsește celuilalt, uneori cu desăvîrșire, ca de altfel oricărui tip introvertit. Dacă obiectul ales de introvertit este un om, atunci acesta simte limpede că, de fapt, el nu e luat în seamă decît în chip negativ, cu alte cuvinte că, în cazul cel mai bun, el este conștient de propria sa inutilitate, iar în cazuri mai grave se simte direct respins ca fiind supărător. Această relație negativă cu obiectul, de la indiferență pînă la respingere, îl caracterizează pe orice introvertit și face în genere extrem de dificilă descrierea tipului. în el toate tind să dispară și să se ascundă. Judecata sa pare rece, inflexibilă, arbitrară și brutală pentru că este raportată mai puțin la obiect și mai mult la subiect. în ea nu se simte nimic din ceea ce ar conferi obiectului o valoare mai înaltă; ca trece întotdeauna cumva dincolo de obiect, lăsînd să se simtă o anume superioritate a subiectului. Politețe, amabilitate, afabilitate pot exista dar adesea cu o nuanță de îngrijorare care trădează intenția ascunsă de dezarmare a adversarului, care trebuie liniștit sau redus la tăcere, căci ar putea deveni turbulent. El nu este, de fapt, un adversar, dar dacă e sensibil, se va simți respins sau chiar depreciat. Obiectul este întotdeauna cumva neglijat sau, în cazuri mai grave, înconjurat de inutile măsuri de precauție.

Acestui tip îi place astfel să dispară într-un nor de neînțelegeri, care devine cu atît mai dens cu cît el încearcă, ajutat de funcțiile sale inferioare, să adopte compensator masca unei anume urbanități, aflată însă adesea într-un contrast violent cu natura sa reală, în dezvoltarea propriilor idei, nu se dă în lături din fața niciunui demers oricît de temerar, nu alungă nici un gînd, pe motiv că ar fi primejdios, revoluționar, eretic sau jignitor; în schimb este cuprins de o mare anxietate de îndată ce cutezanța sa pare să devină realitate. Așa ceva îi este foarte neplăcut. Chiar dacă își trimite ideile în lume, el nu procedează ca o mamă grijulie cu propriii prunci; ci le expune doar și se supără cel mult, văzînd că ele nu progresează de la sine. Lipsa lui, adesea enormă, de însușiri practice sau repulsia față de orice fel de reclamă îi dau concursul în acest sens. Dacă produsul propriu îi apare subiectivmente corect și adevărat, el trebuie negreșit să și fie astfel, iar ceilalți trebuie să se supună pur și simplu acestui adevăr. Cu greu va încerca să cîștigc pe cineva, mai ales pe cineva influent, de partea sa. Iar dacă totuși o va face, va proceda atît de neîndemînatic îneît va obține exact contrariul a ceea ce și-a dorit. Cu concurenții din propriul domeniu face de obicei experiențe proaste, nefiind niciodată capabil să le cucerească favoarea; de regulă, le dă chiar a înțelege că îi sînt complet indiferenți.

706. în urmărirea ideilor lui se dovedește a fi îndărătnic, obstinat și neinfluențabil, ceea ce contrastează ciudat cu sugestibilitatea sa la influențe personale. Recunoscînd lipsa aparentă de periculozitate a obiectului, acest tip este extrem de accesibil tocmai elementelor inferioare valoric, care îl invadează din direcția inconștientului. El se lasă brutalizat și exploatat în chipul cel mai rușinos, numai să nu fie tulburat în urmărirea ideilor sale. Nu observă nici măcar atunci cînd este jefuit pe la spate și practic păgubit, căci pentru el relația cu obiectul nu e decît secundară, iar evaluarea obiectivă a produsului său este și ea inconștientă. Deoarece își gîndește problemele pe cît posibil pînă la capăt, le complică și se lasă permanent năpădit de tot

felul de scrupule. Pe cît de clară îi este structura intimă a gîndurilor, pe atît de neclar îi este locul ce le revine acestora in lumea reală şi modul în care ele aparţin lumii reale. El acceptă greu că ceea ce este limpede pentru el nu este limpede şi pentru ceilalţi. Stilul îi este de cele mai multe ori îngreunat de tot felul de adausuri, limitări, prevederi, îndoieli, izvorînd, toate, din scrupulele sale. în lucru avansează încet. El este fie tăcut, fie dă peste oameni care nu îl înţeleg; de aici deduce că oamenii sînt nemăsurat de proşti. Dacă se întîmplă să fie înţeles, atunci se lasă pradă unei supraaprecieri naive. Devine uşor victima femeilor orgolioase care se pricep să exploateze lipsa lui de spirit critic faţă de obiect sau evoluează către celibatarul mizantrop cu inimă de copil. Adesea, însăşi înfăţişarea sa exterioară are ceva neîndemînatic, uneori e penibil de îngrijit, spre a evita să producă senzaţie, alteori chiar remarcabil de nepăsător, de o naivitate copilăroasă. în domeniul său de specialitate suscită contrarietăţi aprinse la care nu ştie cum să reacţioneze, dacă nu cumva se lasă antrenat, în virtutea afectului său primitiv, într-o polemică pe cît de caustică, pe atît de sterilă. în cercuri largi trece drept o persoană dură şi autoritară. Cu cît e mai bine cunoscut, cu atît este apreciat mai favorabil, iar cei apropiaţi ştiu să-i preţuiască în chipul cel mai înalt intimitatea. Străinilor le apare rebarbativ, inaccesibil şi orgolios, adesea chiar înveninat ca urmare a prejudecăţilor sale defavorabile societăţii. Ca profesor are o influenţă scăzută, deoarece nu cunoaşte mentalitatea elevilor săi. De altfel, învăţămîntul nu îl interesează nicidecum, în afară de situaţia în care îi furnizează întîmplător o problemă teoretică. Este un profesor slab, căci în timpul predării nu se mulţumeşte doar să expună materia, ci se şi gîndeşte la ea.

707. O dată cu intensificarea trăsăturilor tipologice, convingerile sale îi devin mai rigide, mai inflexibile. Exclude influenţele străine, iar personal devine antipatic străinilor şi de aceea mai dependent de cei apropiaţi. Limbajul i se face mai personal şi mai dur, ideile i se adîncesc, dar nu se mai pot exprima suficient prin materia existentă. Emotivitatea şi sensibilitatea corn-

pensează ceea ce lipsește. înrîuririle străine, pe care în exterior le respinge energic, se exercită asupra lui din interior, din direcția inconștientului și el trebuie, în schimb, să adune dovezi împotriva lor, și anume lucruri care celor din afară le par cu totul de prisos. Deoarece, în virtutea lipsei de relație cu obiectul, conștiința i se subiectivizează, esențial i se pare a fi ceea ce se referă în secret la *persoana* sa. El începe să confunde adevărul său subiectiv cu propria persoană. Nu va încerca, ce-i drept, să forțeze pe nimeni să-i adopte convingerile, dar, plin de venin, se va împotrivi oricărei critici, oricît de întemeiate. Se va izola astfel treptat în orice privință. Ideile sale, inițial rodnice, devin cu timpul distructive, înveninate fiind de amărăciune condensată. O dată cu izolarea de exterior, crește lupta cu înrîurirea exercitată de inconștient, care ajunge cu timpul să îl paralizeze. O pornire accentuată către singurătate ar trebui să îl apere de înrîuririle inconștiente, dar ea îl împinge, de regulă, mai adine în conflictul care îl macină lăuntric.

708. Raportată la dezvoltarea ideilor care se apropie într-o măsură creseîndă de valabilitatea eternă a imaginilor primordiale, gîndirea tipului introvertit este pozitivă și sintetică. Dacă însă corelația ideilor cu experiența obiectivă se relaxează, atunci ele se mitologizează și devin false pentru momentul istoric dat. Prin urmare, pentru contemporani această gîndire are valoare atîta timp cît rămîne vizibil și comprehensibil corelată cu faptele cunoscute în epoca respectivă. Odată mitologizată, gîndirea devine irelevantă și se prăbușește în ea însăși. Funcțiile relativ inconștiente ale simțirii, intuiției și senzitivității care se opun acestei gîndiri sînt inferioare și au un caracter primitiv extravertit; acestuia i se pot atribui toate influențele obiectuale supărătoare cărora tipul gîndire introvertită le este supus. Măsurile de autoprotecție pe care astfel de oameni obișnuiesc să le ia și zonele de obstacole pe care obișnuiesc să le aștearnă în jurul lor sînt suficient de cunoscute spre a nu fi nevoie să mai insist aici asupra lor. Toate acestea sînt puse în slujba apărării de influențe „magice"; aici intră și teama de sexul feminin.

Simțirea

709. Simțirea introvertită este în principal determinată de factorul subiectiv, ceea ce face ca judecata afectivă să se deosebească tot atît de substanțial de simțirea extravertită precum se deosebește introvertirea gîndirii de extravertirea ei. Este fără îndoială unul din cele mai dificile lucruri acela de a reprezenta intelectualmente procesul afectiv introvertit sau de a-i descrie fie și aproximativ, cu toate că natura particulară a acestei simțiri ne izbește de îndată ce o percepem. Deoarece este în primul rînd supusă unor precondiții subiective și doar în al doilea rînd se ocupă de obiect, simțirea introvertită se manifestă mult mai puțin și, de regulă, echivoc. Este o simțire care aparent devalorizează obiectele și care de aceea se exprimă mai cu seamă negativ. Existența unui sentiment pozitiv poate fi doar indirect dedusă. Acest sentiment nu încearcă să se adapteze obiectului, ci să i se supraordoneze, tinzînd inconștient să realizeze imaginile care îi slujesc de bază. El caută de aceea necontenit o imagine de negăsit în realitate, pe care ar fi văzut-o cîndva. Alunecă pe deasupra obiectelor, care nu corespund niciodată țelului său, aparent fără să le observe. El aspiră la o intensitate interioară la care obiectele contribuie cel mult cu un impuls. Adîncimea acestui sentiment se poate doar intui, nu și sesiza limpede. El îi face pe oameni tăcuți și greu accesibili, căci se retrag ca o mimoză în fața brutalității obiectului, spre a umple planul secund al subiectului. Pentru a se proteja, sentimentul împinge în prim-plan judecăți negative de ordin afectiv sau o izbitoare indiferență.

710. Imaginile primordiale sînt, după cum se știe, atît idee cît și sentiment. Motiv pentru care idei fundamentale ca Dumnezeu, libertate și nemurire sînt în egală măsură valori afective și idei. în consecință, tot ceea ce s-a spus despre gîndirea introvertită s-ar putea raporta și la simțirea introvertită, doar că în acest caz este simțit ceea ce în celălalt caz este gîndit. Faptul că, de regulă, gîndurile pot fi exprimate mai inteligibil decît sentimentele face însă ca simțirea introvertită să aibă nevoie — pentru a-și reprezenta sau a-și comunica în afară fie și aproxi-

mativ bogăția — de o **capacitate** de exprimare lingvistică **și artistică neobișnuită. Gîndirea** subiectivă poate fi cu **dificultate** înțeleasă în mod adecvat, tocmai din cauza lipsei ei de raportare la exterior; același **lucru** este valabil, dar într-o măsură chiar mai mare, și pentru simțirea subiectivă. Spre a se împărtăși celorlalți, ea trebuie să găsească o formă exterioară, capabilă pe de-o parte să preia simțirea subiectivă, pe de alta să o transmită celuilalt, spre a trezi în aceasta un proces analog. în virtutea egalității interioare (ca și exterioare) relativ mari dintre oameni, acest efect se poate chiar obține, cu toate că este extrem de dificil a găsi o formă potrivită sentimentului, atîta timp cît simțirea se orientează într-adevăr mai cu seamă către tezaurul de imagini primordiale. Dacă este însă falsificată de egocentrism, atunci ea devine antipatică, deoarece se ocupă precumpănitor de ea. în acest caz, ea lasă inevitabil impresia de amor propriu sentimental, de tendința de-a se face interesantă și chiar de autocontemplare maladivă. După cum conștiința subiectivă a gîndirii introvertite aspiră să ajungă la o abstracție și nu atinge astfel decît intensitatea maximă a unui proces de gîndire vid, tot astfel simțirea egocentrică se adîncește într-o personalitate lipsită de conținut, care se simte doar pe sine. Această fază este de natură mistico-extatică; ea pregătește trecerea către funcțiile extravertite, refulate de simțire.

711. După cum gîndirii introvertite i se opune o simțire primitivă de care se atașează obiecte cu forță magică, tot astfel simțirii introvertite i se opune o gîndire primitivă care nu are pereche în ce privește concretețea și aservirea față de fapte. Simțirea se emancipează treptat de relația cu obiectul și își creează o libertate de acțiune și de conștiință doar subiectivă care se detașează de orice tradiție. Gîndirea inconștientă cade cu atît mai mult pradă forței datului obiectiv.

Tipul simțire introvertită

712. Primatul simțirii introvertite I-am întîlnit mai cu seamă **la femei. Acestora li se potrivește proverbul „apele liniștite sînt adînci". Ele sînt de cele mai multe ori tăcute, greu accesibile,**

incomprehensibile, ascunzîndu-se adesea în spatele unei măşti copilăroase sau banale, dispunînd nu o dată de un temperament melancolic. Ele nu strălucesc, nu ies în evidenţă. Deoarece se lasă conduse în special de sentimentul lor orientat subiectiv, mobilurile lor reale rămîn de cele mai multe ori ascunse. în exterior arată un mod şters dar armonios de a fi, un calm plăcut, o egalitate de umoare simpatică ce nu ţine să-i determine, să-i impresioneze, eventual să-i îndoctrineze şi să-i transforme pe celălalt. Dacă această latură exterioară este ceva mai acuzată, apare bănuiala de uşoară indiferenţă şi răceală, defecte care se pot agrava pînă la nepăsare faţă de fericirea sau nefericirea celor din jur. Se simte atunci limpede mişcarea de desprindere de obiect a sentimentului. La timpul normal, atare situaţie intervine doar atunci cînd influenţa obiectului este cumva prea intensă. Acompaniamentul armonios al sentimentului se produce numai atunci cînd obiectul, aflat într-o situaţie afectivă medie, se mişcă pe traiectoria sa şi nu încearcă să încrucişeze drumul altuia. Nu există nici o participare la emoţiile propriu-zise ale obiectului; acestea sînt temperate şi respinse sau, cu alte cuvinte, „răcite" printr-o judecată negativă de ordin afectiv. Deşi există permanent deschiderea către o înaintare calmă şi armonioasă în comun, nu se manifestă nici un fel de amabilitate pentru obiectul străin, nici un fel de bunăvoinţă caldă, ci o atitudine de aparentă indiferenţă, răceală şi chiar distanţare. Uneori se transmite celuilalt sentimentul zădărniciei propriei existenţe. Faţă de ceva copleşitor, entuziast, acest tip adoptă mai întîi o neutralitate binevoitoare, uneori cu o nuanţă de superioritate şi de critică, ce fringe uşor elanul unui obiect sensibil. O emoţie impetuoasă poate fi însă respinsă brutal cu răceală glacială, dacă ea nu se revarsă asupra individului din direcţia inconştientului, cu alte cuvinte, dacă nu însufleţeşte o imagine afectivă primordială şi nu înrobeşte simţirea acestui tip. într-un asemenea caz, o astfel de femeie simte pe moment un fel de paralizie, împotriva căreia se va ridica mai tîrziu, inevitabil, o rezistenţă cu atît mai violentă, care va atinge obiectul în punctul său cel mai nevralgic. Relaţia cu obiectul va fi pe cît posibil menţinută într-o stare afectivă medie, calmă şi sigură, cu respingerea îndărătnică a pasiunii şi

a nemăsurii ei. Expresia sentimentului rămîne de aceea sărăcăcioasă şi, atunci cînd este conştient de această împrejurare, obiectul se simte permanent subestimat. Ceea ce nu se întîmplă întotdeauna, căci deficitul rămîne foarte adesea inconştient, în schimb, ca urmare a exigenţei afective inconştiente, se dezvoltă cu timpul simptome destinate să impună subiectului o atenţie sporită.

713. Deoarece acest tip apare cel mai adesea rece şi rezervat, o judecată superficială îi neagă fără dificultate orice sentiment. Ceea ce e fundamental fals, sentimentele lui fiind nu extensive, ci intensive. Ele se dezvoltă în adîncime. în vreme ce, de pildă, un sentiment extensiv de compasiune se manifestă oportun prin cuvinte şi fapte, putîndu-se mai apoi elibera de această impresie, o compasiune intensivă se închide în faţa oricărei forme de expresie şi dobîndeşte o adîncime pasionată care înţelege mizeria lumii şi încremeneşte în ea. Ea poate izbucni într-o formă extensivă şi duce la o faptă uluitoare, de natură, să spun aşa, eroică cu care însă nici obiectul şi nici subiectul nu pot întreţine raporturi corecte. în afară şi pentru privirea oarbă a extravertitului, această compasiune apare ca răceală, căci ea nu întreprinde nimic vizibil, iar în forţe invizibile, judecata extravertită nu poate să creadă. O astfel de neînţelegere este caracteristică pentru viaţa acestui tip şi e, de regulă, înregistrată ca un argument important împotriva oricărei relaţii afective mai profunde cu obiectul. Dar tipul normal abia dacă poate intui care este preocuparea reală a simţirii introvertite. Ea îşi exprimă ţelul şi conţinutul într-o religiozitate ascunsă, ferită cu grijă de ochii profanilor, sau în forme poetice tot atît de grijuliu apărate de orice surpriză, nu fără ambiţia secretă de a cîştiga astfel o superioritate asupra obiectului. Femeile care au copii pun în ei multe din toate acestea, insuflîndu-le tainic propriile lor pasiuni.

714. Cu toate că în cadrul tipului normal tendinţa arătată mai sus de a situa deschis şi vizibil sentimentul secret deasupra obiectului, sau de a i-l impune prin forţă acestuia, nu joacă nici un fel de rol perturbator şi nu duce niciodată la o tentativă serioasă în acest sens, ceva din toate acestea se strecoară în efectul personal exercitat asupra obiectului, sub forma unei influenţe

dominatoare, adesea greu de definit. Este ca şi cum un sentiment apăsător sau înăbuşitor s-ar aşterne ca o vrajă peste cei din jur. Prin ea, tipul simţirii introvertite dobîndeşte o anume forţă misterioasă, care îl poate fascina în cel mai înalt grad pe bărbatul extravertit, pentru că îi atinge inconştientul. Această forţă provine de la imaginile simţite inconştient, dar raportate uşor de conştiinţă la eu, ceea ce are drept efect o falsificare a influenţei în sensul unei tiranii personale. Dacă însă subiectul inconştient se identifică cu eul, atunci forţa tainică a sentimentului intensiv se transformă într-o banală pretenţie de dominare, în vanitatea şi opresiunea tiranică. Rezultă de aici un tip de femeie puţin stimată, din cauza ambiţiei sale lipsite de scrupule şi a cruzimii viclene ce îi sînt proprii. Această evoluţie duce însă la nevroză.

715. Atît timp cit eul se simte inferior subiectului inconştient iar sentimentul se deschide către ceva mai înalt şi mai puternic decît eul, tipul este normal. Gîndirea inconştientă este, ce-i drept, arhaică, dar ea compensează eficient, prin reducţii, eventuale veleităţi de a ridica eul la rang de subiect. Dacă totuşi această situaţie se produce prin reprimarea totală a influenţelor reductive ale gîndirii inconştiente, atunci gîndirea inconştientă trece în opoziţie şi se proiectează în obiecte. în felul acesta subiectul devine egocentric, începe să simtă puterea şi semnificaţia obiectelor devalorizate. Conştiinţa începe să simtă „ceea ce gîndesc ceilalţi". Evident, ceilalţi gîndesc toate trivialităţile posibile, plănuiesc tot soiul de lucruri malefice, aţîţă, ţes intrigi în secret etc. Toate acestea trebuie preîntîmpinate prin aceea că subiectul începe chiar el să facă, preventiv, intrigi, să-i bănuiască pe ceilalţi, să spioneze, să combine. Este năpădit de zvonuri şi trebuie să facă eforturi disperate pentru a transforma pe cit posibil în superioritate o inferioritate ameninţătoare. Apar nesfîrşite rivalităţi de natură secretă, iar în aceste lupte înverşunate nu numai că nu este ocolit nici un mijloc, oricît de rău şi de trivial, dar se abuzează şi de virtuţi, doar pentru a avea un atu în joc. O astfel de evoluţie duce la epuizare. Forma de nevroză este în acest caz mai puţin isterică şi mai mult neurastenică, la femei însoţită adesea **intens** de fenomene somatice, **precum anemia** cu toate **consecinţele ei.**

Rezumatul tipurilor raționale

716. Cele două tipuri precedente sînt raționale, întemeindu-se pe funcțiile raționale judicative. Judecata rațională se bazează nu doar pe datul obiectiv, ci și pe cel subiectiv. Predominanța unuia sau a altuia dintre factori, determinată de o dispoziție psihică existentă adesea încă din prima tinerețe, constrînge rațiunea să se încline. O judecată cu adevărat rațională ar trebui să se refere atît la factorul obiectiv, cit și la cel subiectiv și să poată da seama în egală măsură de amîndoi. Aceasta ar fi însă un caz ideal și ar presupune o dezvoltare egală a extraversiei și a introversiei. Ambele mișcări însă se exclud reciproc și, atîta vreme cît există dilema lor, ele nu pot evolua în paralel, ci cel mult se pot succeda. De aceea, în împrejurări obișnuite nu poate exista o rațiune ideală. Un tip rațional are întotdeauna o rațiune tipic variată. Tipurile raționale introvertite au fără îndoială o judecată rațională, doar că ea se orientează mai degrabă după factorul subiectiv. Nu e nevoie să se distorsioneze logica, deoarece unilateralitatea este cuprinsă în premisă: premisa este predominanța, înaintea oricăror concluzii și judecăți, a factorului subiectiv. El se prezintă din capul locului cu o valoare firesc mai mare decît aceea a factorului obiectiv. Este vorba în acest caz, după cum am spus, nu de o valoare anume atribuită, ci de o dispoziție naturală, preexistentă oricărei atribuiri de valoare. De aici faptul că introvertitului judecata rațiunii îi apare puțin altminteri decît extravertitului. Pentru a aminti de cazul cel mai general, acest lanț de concluzii care duce la factorul subiectiv îi apare introvertitului ceva mai rațional decît acela care duce la obiect. Această diferență, mai întîi minimă, aproape imperceptibilă în fiecare caz particular, produce în ansamblu opoziții irezolvabile, cu atît mai iritante cu cît se ignoră mai mult deplasările minimale de punct de vedere, determinate de premisele psihologice. O eroare esențială, dar care se produce regulat, este următoarea: ne străduim să descoperim o eroare de raționament în loc să recunoaștem o diferență de premise psihologice. O astfel de recunoaștere este dificilă pentru orice tip rațional, căci ea îi sub-

minează valabilitatea aparent absolută a propriului principiu și îl predă pe acesta opusului său, ceea ce echivalează cu o catastrofă.

717. Tipul introvertit este chiar mai mult decît cel extravertit supus acestei neînțelegeri; nu fiindcă extravertitul ar reprezenta pentru el un adversar mai necruțător sau mai critic decît ar putea el însuși să fie, ci deoarece stilul epocii la care participă este împotriva lui. El se află în minoritate nu față de extravertit, ci față de concepția generală de viață a occidentalilor; și nu din punct de vedere numeric, ci potrivit sentimentelor sale. Deoarece participă convingător la stilul general, el se subminează pe sine, căci stilul contemporan care ține aproape în exclusivitate cont de vizibil și tangibil se opune principiului său. El trebuie să devalorizeze factorul subiectiv din cauza invizibilității acestuia și să se constrîngă să participe la supraevaluarea extravertită a obiectului. El însuși prețuiește prea puțin factorul subiectiv și este bîntuit, în schimb, de complexe de inferioritate. Nu trebuie de aceea să ne mirăm că tocmai în epoca noastră și mai cu seamă în acele mișcări care devansează întrucîtva prezentul, factorul subiectiv se manifestă în mod exagerat și, prin urmare, lipsit de gust și caricatural. Mă refer la arta contemporană. Subaprecierea propriului principiu îl face pe introvertit egoist și îi impune psihologia exploatatului. Cu cît devine mai egoist, cu atît ceilalți, care participă aparent fără rezervă la stilul contemporan, îi par a fi exploatatorii de care trebuie să se ferească și să se apere. Nu observă de cele mai multe ori că eroarea lui principală rezidă în faptul că nu ține la factorul subiectiv cu aceeași fidelitate și cu același devotament de care extravertitul dă dovadă orientîndu-se către obiect. Subapreciindu-și propriile principii, pornirea sa către egoism devine inevitabilă, justificînd -astfel tocmai prejudecata pe care extravertitul o nutrește în legătură cu el. Dacă ar rămîne devotat principiului său, ar fi fundamental fals să fie socotit egoist; justificarea atitudinii sale s-ar confirma prin efectele ei generale, iar neînțelegerile s-ar risipi.

Senzația

718. Și senzația, legată potrivit naturii ci de obiect, este supusă în atitudinea introvertită unei schimbări importante. Și ca comportă un factor subiectiv, căci alături de obiectul perceput se află un subiect care percepe și care adaugă la excitația obiectivă dispoziția sa subiectivă. Senzația se întemeiază in atitudinea introvertită precumpănitor pe latura subiectivă a percepției. Ce se înțelege prin aceasta poate fi cel mai bine ilustrat de opere de artă care reproduc obiecte exterioare. Dacă, de pildă, mai mulți pictori pictează același peisaj, străduindu-se să-i redea cu fidelitate, fiecare tablou va fi diferit, nu doar în virtutea unor competențe felurite, ci în principal ca urmare a unui mod diferit de a vedea; la unele tablouri se va putea chiar vedea o deosebire psihică exprimată în atmosferă, in mișcarea culorii și a desenului. Aceste însușiri trădează o participare mai mult sau mai puțin intensă a factorului subiectiv.

719. Factorul subiectiv al senzației este în esență același ca și in cazul funcțiilor descrise mai sus. Este o dispoziție inconștientă care transformă percepția senzorială din chiar clipa apariției ei, retezîndu-i astfel caracterul de pur efect al obiectului. în acest caz, senzația se referă precumpănitor la subiect și abia in al doilea rind la obiect. Cit de puternic este factorul subiectiv ne arată cel mai deslușit arta. Predominanța factorului subiectiv merge ocazional pînă la reprimarea totală a influenței obiectului și totuși senzația rămîne senzație; doar că ea devine o percepție a factorului subiectiv, iar influența obiectului coboară la rang de simplu stimulator. Senzația introvertită se dezvoltă în această direcție. Nu există o percepție senzorială corectă, dar s-ar zice că obiectele nu pătrund de fapt în subiect, ci că subiectul vede lucrurile cu totul altfel dccît ceilalți oameni sau că vede cu totul altfel de lucruri. într-adevăr, subiectul percepe aceleași lucruri ca orișicine, dar nu zăbovește asupra purei acțiuni a obiectului, ci se ocupă de percepția subiectivă declanșată de stimulul obiectiv.

720. Percepția subiectivă este vizibil diferită de cea obiectivă. Nu o întîlnim decit cel mult sugerată în obiect, adică ca poate fi asemănătoare la alți oameni, dar nu poate fi direct întemeiată

pe atitudinea obiectivă a lucrurilor. Ea nu lasă impresia că ar fi un produs al conștiinței, pentru așa ceva e prea genuină. Dar lasă, în schimb, impresia de produs psihic, căci în ea sînt recognoscibile elemente ale unei ordini psihice superioare. Acestea însă nu coincid întru totul cu conținuturile conștiinței. E vorba de premise sau dispoziții colectiv-inconștiente, de imagini mitologice, de posibilități primordiale, de reprezentări. Percepția subiectivă este încărcată de semnificație. Ea spune mai mult decît simpla imagine a obiectului, dar firește doar aceluia pentru care factorul subiectiv înseamnă în genere ceva. Altuia i se pare că impresia subiectivă reprodusă nu seamănă îndeajuns cu obiectul și de aceea și-a ratat scopul. Senzația introvertită sesizează mai degrabă fundalul lumii fizice decît suprafața ei. Ea nu percepe, ca fiind determinantă, realitatea obiectului, ci realitatea factorului subiectiv, anume a imaginilor primordiale care reprezintă în totalitatea lor o lume psihică reflectată. Această reflectare are însă capacitatea particulară de a oglindi conținuturile actuale ale conștiinței nu sub forma lor curentă, cunoscută nouă, ci în anume sens sub *specie aeternitalis,* adică așa precum ar putea să o vadă o conștiință în vîrstă de milioane de ani. O astfel de conștiință ar vedea devenirea și dispariția lucrurilor concomitent cu ființa lor prezentă și momentană, și nu doar cu aceasta, ci și cu aceea care a existat înainte de devenirea ei și care va continua să existe după dispariția ei. Momentul actual nu are pentru această conștiință nici un fel de verosimilitate. Firește, e vorba aici doar de un simbol de care mă folosesc pentru a ilustra cumva senzația introvertită. Aceasta mijlocește o imagine care reproduce mai puțin obiectul decît îl învăluie într-un precipitat de experiență subiectivă străveche și viitoare. Simpla impresie senzorială se dezvoltă astfel în direcția bogăției intuitive din adînc, în timp ce senzația extravertită sesizează ființa momentană, evidentă a lucrurilor.

Tipul senzație introvertită

721. Primatul senzației introvertite produce un tip bine definit, caracterizat de anume particularități. Este un tip irațional în

sensul că, la nivel evenimențial, opțiunile lui sînt determinate nu de judecăți raționale, ci de ceea ce tocmai se întîmplă. în vreme ce tipul senzație extravertită este determinat de intensitatea acțiunii obiectului, tipul senzație introvertită se orientează după intensitatea participării subiective a senzației declanșate de stimulul obiectiv. Evident, nu este nici un raport proporțional între obiect și senzație, ci unul aparent total disproporționat și arbitrar. Nu este niciodată previzibil din afară ce va face impresie și ce nu. Dacă ar exista o proporționalitate între intensitatea senzației, pe de-o parte, capacitatea și voința de expresie, pe de altă parte, atunci iraționalitatea acestui tip ar fi extraordinar de izbitoare. Ceea ce se întîmplă cînd, bunăoară, avem de-a face cu un artist creator. Dar astfel de cazuri sînt excepționale, iar dificultatea de exprimare proprie introvertitului ascunde și caracterul irațional al acestuia. Dimpotrivă, el poate izbi prin liniștea, prin pasivitatea sau stăpînirea rațională de sine. Această particularitate care induce în eroare judecata superficială își datorează existența absenței raportării la obiect. în mod normal, obiectul nu este devalorizat conștient, dar atractivitatea îi este retrasă, înlocuită fiind cu o reacție subiectivă care nu mai ține seama de realitatea obiectului, ceea ce echivalează, firește, cu o devalorizare a obiectului. în prezența unui astfel de tip ești îndemnat să te întiebi de ce există de fapt, care este legitimitatea existențială a obiectelor, de vreme ce esențialul se desfășoară în afara lor. Aceste îndoieli pot fi întemeiate în cazuri extreme, în mod normal însă nu, căci pentru senzație, stimulul obiectiv rămîne indispensabil, doar că el produce altceva decît ceea ce s-ar putea bănui în virtutea stării exterioare de fapt.

722. Privind lucrurile din afară este ca și cum influența obiectului nu ar pătrunde pînă la subiect. O astfel de impresie este corectă în măsura în care un conținut subiectiv, provenind din inconștient, se strecoară între subiect și obiect, captînd acțiunea acestuia din urmă. Penetrarea se poate face atît de brutal încît se creează impresia că individul se apără direct de efectele obiectului. în cazuri cumva mai marcate, o astfel de apărare protectoare se și produce. Dacă inconștientul este doar cu puțin mai întărit, participarea subiectivă a senzației devine atît de vie, încît

acoperă aproape în întregime acțiunea obiectului. De unde, pentru obiect, sentimentul unei totale devalorizări, iar pentru subiect, o interpretare iluzorie a realității, care în cazuri patologice merge atît de departe încît individul nu mai este în stare să distingă între obiectul real și percepția subiectivă. Deși o distincție atît de importantă dispare total abia în stări aproape psihotice, percepția subiectivă poate, cu mult timp înainte, să influențeze într-o foarte mare măsură gîndirea, simțirea și acțiunea, deși obiectul este clar perceput în întreaga sa realitate. în cazurile în care influența obiectului pătrunde, în virtutea unor împrejurări speciale, de pildă, a unei intensități particulare a lui sau a analogiei totale cu imaginea inconștientă, pînă la subiect, acest tip în varianta sa normală este determinat să *acționeze* conform cu modelul său inconștient. Această acțiune are în raport cu realitatea obiectivă un caracter iluzoriu și de aceea extrem de straniu. Ea dezvăluie dintr-o dată subiectivitatea străină de realitate a tipului în discuție. Acolo însă unde influența obiectului nu pătrunde cu totul, ea întîlnește o neutralitate binevoitoare care trădează o participare redusă și care se străduiește necontenit să liniștească și să echilibreze. Ceea ce este situat prea jos se înalță puțin, ceea ce e situat prea sus se coboară, entuziasmul se domolește, extravaganța se înfrinează, neobișnuitul se reduce la formula „justă", totul pentru a menține în limite necesare acțiunea obiectului. Drept urmare, și acest tip produce un efect apăsător asupra celor din jur, în măsura în care candoarea lui este îndoielnică. Dacă însă ea este reală, individul devine lesne victima agresivității și a despotismului altora. De astfel de oameni se abuzează în genere, ceea ce îi determină să se răzbune nepotrivit prin îndărătnicie și rezistență sporită.

723. Dacă lipsește capacitatea de exprimare artistică, toate impresiile se string în interior, în profunzime, și domină conștiința, fără ca aceasta să poată găsi expresia conștientă care s-o elibereze de impresia fascinantă. Pentru impresiile sale, acest tip dispune într-o oarecare măsură doar de posibilități arhaice de exprimare, căci gîndirea și simțirea lui sînt relativ inconștiente, iar în măsura în care sînt conștiente au la îndemînă doar expresii indispensabile, banale și cotidiene. Ca funcții conștiente, ele sînt

cu totul improprii pentru a reda adecvat percepțiile subiective. Acest tip este de aceea deosebit de greu accesibil înțelegerii obiective: de cele mai multe ori el își este însuși incomprehensibil.

724. Dezvoltarea sa îl îndepărtează în principal de realitatea obiectului și îl lasă în voia percepțiilor sale subiective, care îi orientează conștiința în sensul unei realități arhaice, deși, în absența unei judecăți comparative, acest fapt îi rămîne complet inconștient, într-adevăr, el se mișcă într-o lume mitologică, în care oameni, animale, trenuri, case, fluvii, munți îi apar în parte ca zei binevoitori, în parte ca demoni răuvoitori. Ceea ce el însă nu conștientizează. Dar aceștia își exercită ca atare acțiunea asupra judecăților și faptelor sale. El judecă și acționează ca și cum ar avea de-a face cu astfel de forțe. începe să-și dea seama de acest lucru abia în clipa în care descoperă că percepțiile sale sînt total diferite de realitate. Dacă înclină mai mult către rațiunea obiectivă, el va percepe această deosebire ca fiind patologică; dacă, în schimb, devotat fiind iraționalității sale, tinde să acorde propriei senzații valoare reală, atunci lumea obiectivă va fi pentru el doar aparență și spectacol. Numai cazurile extreme ajung la această dilemă. De regulă, individul se mulțumește cu închiderea în sine și cu banalitatea realității pe care o tratează, fără să știe, în mod arhaic.

725. Inconștientul său este în principal caracterizat de reprimarea intuiției, care are un caracter extravertit și arhaic. în vreme ce intuiția extravertită posedă acea iscusință caracteristică, acel „nas fin" pentru toate posibilitățile realității obiective, intuiția inconștientă, arhaică are fier pentru toate dedesubturile ambigue, întunecate, murdare și periculoase ale realității. Intuiția reală și conștientă a obiectului nu înseamnă nimic pentru intuiția inconștientă care presimte toate posibilitățile stadiilor arhaice premergătoare ale acelei intenții. Intuiția inconștientă are ceva de-a dreptul primejdios, subminător, adesea în contrast violent cu modul inofensiv și binevoitor de a fi al conștiinței. Atîta timp cît individul nu se îndepărtează prea mult de obiect, intuiția inconștientă are efectul unei compensații salutare în raport cu atitudinea ușor fantastică, înclinată către credulitate a conștiinței.

Dacă inconștientul se opune conștiinței, astfel de intuiții ajung la suprafață și își desfășoară efectele nocive, impunîndu-se cu forță individului și declanșînd obsesii dintre cele mai respingătoare față de obiecte. Nevroza rezultînd de aici este, de regulă, o nevroză obsesională, în care trăsăturile isterice sînt mascate de simptome de epuizare.

Intuiția

726. în atitudinea introvertită intuiția se îndreaptă către obiectele interioare, cum s-ar putea numi, pe bună dreptate, elementele inconștientului. Obiectele interioare se comportă față de conștiință analog celor exterioare, deși ele au o realitate nu fizică, ci psihică. Obiectele interioare apar percepției intuitive ca imagini subiective ale unor lucruri care nu pot fi întîlnite în experiența exterioară, ci constituie conținuturile inconștientului, în ultimă instanță ale inconștientului colectiv. Aceste conținuturi nu sînt în sine accesibile, firește, nici unei experiențe, particularitate pe care ele o au în comun cu obiectul exterior. După cum obiectele exterioare, așa cum le percepem noi, sînt doar relative, tot atît de relative sînt și formele sub care apar obiectele interioare, rezultate din esența acestora din urmă, inaccesibilă nouă, și din particularități ale funcției intuitive. Intuiția are, ca și senzația, factorul ei subiectiv, care în intuiția extravertită este reprimat la maximum, în schimb în cea introvertită ajunge să fie o mărime decisivă. Chiar dacă intuiția introvertită își primește impulsul de la obiectele exterioare, ea nu se oprește totuși la posibilitățile exterioare, ci zăbovește la ceea ce exteriorul declanșează în interior. în timp ce senzația introvertită se limitează, în principal, la percepția fenomenelor particulare de inervație, provocate de inconștient, și se oprește la ele, intuiția reprimă această latură a factorului subiectiv și percepe imaginea care a declanșat inervația. Dacă, de pildă, cineva este cuprins de un acces psihogen de amețeală, senzația se oprește la natura particulară a acestei tulburări, percepîndu-i în detaliu toate calitățile, intensitatea, desfășurarea în timp, modul de apariție și de dispariție al ei, fără însă a se ridica mai sus și a pătrunde în

conținutul de la care a pornit tulburarea. Intuiția, în schimb, primește de la senzație doar impulsul către o activitate imediată; ea încearcă să vadă ce se află dedesubt și percepe curind imaginea interioară care a provocat fenomenul ce o exprimă, respectiv accesul de amețeală. Ea vede imaginea unui bărbat străpuns de o săgeată în inimă, care se clatină. Această imagine fascinează activitatea intuitivă, care se oprește la ea, iscodindu-i toate detaliile. Ea o reține și constată, cu vie participare, că imaginea se schimbă, evoluează și, în fine, dispare.

727. Intuiția introvertită percepe astfel toate procesele din fundalul conștiinței cu aceeași acuitate cu care senzația extravertită percepe obiectele exerioare. Pentru intuiție, imaginile inconștiente capătă demnitatea lucrurilor și a obiectelor. Deoarece însă intuiția exclude participarea senzației, ea nu ajunge să cunoască decît în insuficientă măsură sau deloc tulburările de inervație, influențele exercitate de corp prin imaginile inconștiente. Imaginile dispar astfel ca desprinse de subiect și ca existînd pentru sine, fără legătură cu persoana. Ca urmare, intuitivul introvertit, atins de un acces de amețeală, din exemplul amintit mai sus, nu bănuiește defel că imaginea percepută se poate referi cumva la el; fapt aproape de negîndit în cazul unei persoane cu atitudine rațională, dar care nu e mai puțin real și pe care I-am întîlnit frecvent la tipul intuiție introvertită.

728. Indiferența ciudată a intuitivului extravertit față de obiectele exterioare o are și intuitivul introvertit față de obiectele interioare. După cum intuitivul extravertit presimte încontinuu noi posibilități pe care le urmărește fără să-i pese de soarta lui și a altora, trecînd fără scrupule peste considerații umane și demolînd, împins de patima eternă a schimbării, ceea ce tocmai s-a terminat de construit, intuitivul introvertit trece de la o imagine la alta, alergînd după toate posibilitățile născute din adîncul inconștientului, fără a stabili nici o corelație între sine și imagine. După cum lumea nu devine niciodată o problemă morală pentru cel care doar o percepe, tot astfel nici pentru intuitiv lumea imaginilor nu devine vreodată o problemă morală. Ea este atît pentru unul, cît și pentru celălalt o *problemă estetică, o*

chestiune de percepție, o „senzație". în acest fel, intuitivului introvertit îi dispar atît conștiința existenței sale fizice, cît și conștiința influenței sale asupra altora. Punctul de vedere extravertit ar spune despre intuitivul introvertit că pentru el „realitatea nu există", că el se „lasă în voia unor reverii sterile". Contemplarea imaginilor inconștientului pe care forța creatoare le produce din abundență este în orice caz sterilă în raport de utilitate imediată, în măsura totuși în care aceste imagini sînt posibilități de concepții, capabile în cazul dat să confere energiei o nouă declivitate, *și* această funcție — din cîte există, cea mai străină lumii exterioare — este indispensabilă economiei psihice globale, după cum și tipul corespunzător ei este indispensabil vieții psihice a unui popor. Israel nu și-ar fi avut profeții săi, dacă acest tip n-ar fi existat.

729. Intuiția introvertită înțelege imaginile care izvorăsc din temelia apriorică, respectiv existentă ereditar, a spiritului inconștient. Aceste arhetipuri, a căror esență interioară este inaccesibilă experienței, reprezintă sedimentul format în cursul funcțiilor psihice a seriei ancestrale, adică experiențele existenței organice în genere, acumulate prin milioane de repetări și condensate în tipuri. în aceste arhetipuri sînt deci reprezentate toate experiențele apărute din cele mai vechi timpuri pe această planetă. Ele apar cu atît mai desluşit în arhetip cu cît au fost mai frecvente și mai intense. Arhetipul ar fi, spre a folosi limbajul lui Kant, un fel de *noumenon* al imaginii pe care intuiția îl percepe și îl produce percepînd. Deoarece inconștientul este nu ceva care zace asemenea unui *caput mortuum* psihic, ci mai degrabă ceva care participă la viață, care suferă transformări interioare aflate în relații profunde cu nivelul evenimențial, intuiția introvertită oferă prin perceperea proceselor lăuntrice anumite date ce pot fi de importanță excepțională pentru interpretarea a tot ceea ce se întîmplă; ea poate chiar să prevadă mai mult sau mai puțin clar atît noile posibilități, cît și ceea ce urmează să se întîmple efectiv. Caracterul ei profetic se explică din relația pe care o întreține cu arhetipurile care, la rîndul lor, reprezintă desfășurarea logică a tuturor lucrurilor accesibile experienței.

Tipul intuiție introvertită

730. Particularitatea intuiției introvertite produce, în condițiile în care aceasta este predominantă, un tip original, anume visătorul și vizionarul mistic, pe de-o parte, fantastul și artistul, de cealaltă parte. Ultimul caz este, s-ar zice, cel normal, căci acest tip înclină în genere să se limiteze la caracterul perceptiv al intuiției. Intuitivul se oprește, de regulă, la percepție, problema lui e prin excelență percepția și plăsmuirea percepției, în măsura în care este un artist creator. Fantastul însă se mulțumește cu intuiția prin care se lasă format, adică determinat. Adîncirea intuiției produce, firesc, o îndepărtare uneori extraordinară a individului de realitatea tangibilă, în așa fel încît el însuși devine o adevărată enigmă pentru cei din imediata sa apropiere. Dacă este artist, atunci arta lui enunță lucruri extraordinare, rupte de realitate, seînteind în luciri multicolore, semnificative și banale, frumoase și grotești, sublime și bizare în același timp. Dacă nu e artist, atunci e adesea un geniu neînțeles, un marc talent decăzut, un fel de înțelept pe jumătate smintit, un personaj de roman „psihologic".

731. Deși nu ține cu totul de linia tipului intuiție introvertită să facă din percepție o problemă morală, pentru aceasta fiind nevoie de o anume intensificare a funcțiilor judicative, este suficientă o diferențiere relativ mică a judecății pentru ca intuiția să treacă din domeniul esteticului pur în acela al moralei. Apare astfel o varietate a tipului intuitivului introvertit, substanțial diferită de forma sa estetică, dar caracteristică în același timp pentru el. Problema morală apare atunci cînd intuitivul intră în relație cu viziunea sa, cînd nu se mai mulțumește cu simpla intuiție, cu modelarea și evaluarea ei estetică, ci își pune întrebarea: ce înseamnă acest lucru pentru mine sau pentru lume? Ce îndatorire sau sarcină rezultă de aici pentru mine sau pentru lume? Intuitivul pur, care refulează judecata sau a cărui judecată se menține în limitele percepției, nu își pune de fapt niciodată o asemenea întrebare, căci întrebarea lui nu este decît „cum"-ul percepției. Problema morală i se pare incomprehensibilă sau chiar absurdă și refuză pe **cît** posibil să se gîndească la ceea ce

a văzut. Altfel este cel orientat intuitiv. Acesta se ocupă de semnificaţia viziunii sale, interesîndu-se mai puţin de posibilităţile ei estetice cît de posibilele ei efecte morale, izvorind pentru el din sensul conţinutului lor. Judecata sa îi permite să recunoască, adesea ce-i drept doar vag, că el este în calitate de om, de întreg, înglobat cumva în viziunea sa, că aceasta este ceva care nu trebuie doar intuit ci şi integrat vieţii subiectului. Prin această recunoaştere, el se simte dator să-şi transfere viziunea în propria viaţă. Deoarece însă în principal el se sprijină numai pe această viziune, tentativa sa morală rămîne unilaterală, el se face pe sine şi îşi face din viaţă un simbol, adaptat la sensul interior şi etern al devenirii, neadaptat însă la realitatea efectivă a momentului. Rămînînd incomprehensibil, el se lipseşte şi de efectul pe care l-ar fi putut avea asupra realităţii. Limbajul lui nu este cel utilizat de toţi, ci unul prea subiectiv. Argumentelor sale le lipseşte acea *ratio* care convinge. El nu poate decît să mărturisească şi să vestească. Este glasul profetului în deşert.

732. Intuitivul introvertit refulează de cele mai multe ori senzaţia obiectuală. Aceasta este o caracteristică a inconştientului său. în inconştient există o funcţie a senzaţiei extravertite, compensatoare, de natură arhaică. Personalitatea inconştientă s-ar putea cel mai bine descrie ca un tip de senzaţie extravertită, de factură inferioară, primitivă. Instinctualitatea şi lipsa de măsură sînt calităţile acestei percepţii, împreună cu ataşarea foarte strînsă de impresia senzorială. O astfel de calitate compensează aerul rarefiat de înălţime, propriu atitudinii conştiente şi îi conferă acesteia o anume greutate, care împiedică „sublimarea" totală. Dacă însă, în virtutea unei exagerări forţate a atitudinii conştiente, se instituie o subordonare deplină faţă de percepţia internă, atunci inconştientul intră în opoziţie, iar ulterior apar senzaţii obsesionale, contrare atitudinii conştiente, însoţite de ataşarea nemăsurată de obiect. Forma de nevroză este una obsesională ale cărei simptome sînt fie ipohondria, fie o hiperestezie a organelor de simţ, fie ataşamente obsesionale faţă de anumite persoane sau obiecte.

Rezumatul tipurilor iraționale

733. Este aproape imposibil să se judece din exterior cele două tipuri descrise mai sus. Dat fiind că sînt introvertite și au deci o capacitate sau o voință redusă de exprimare, ele oferă o priză prea mică pentru o evaluare adecvată. Deoarece activitatea lor principală se îndreaptă spre interior, în afară nu se văd decît reticență, tendință de a se ascunde, lipsă de participare sau nesiguranță și jenă aparent neîntemeiată. Dacă se exteriorizează totuși ceva, este vorba mai ales de manifestări indirecte ale funcțiilor slab diferențiate și relativ inconștiente. Manifestări de acest fel provoacă firește prejudecățile mediului îndreptate împotriva acestor tipuri. Drept urmare, ele sînt de cele mai multe ori subapreciate sau cel puțin neînțelese. Cum ele nu se înțeleg nici pe ele însele, deoarece le lipsește în mare măsură tocmai judecata, tipurile iraționale nu pot să înțeleagă nici de ce sînt necontenit subapreciate de opinia publică. Ele nu-și dau seama că prestația lor îndreptată către exterior este într-adevăr de calitate inferioară. Privirea le este absorbită de bogăția evenimentelor subiective. Tot ce li se întîmplă este atît de captivant și are un farmec atît de inepuizabil, încît ele nici nu observă că informațiile pe care le împărtășesc mediului lor nu conțin, de regulă, decît foarte puțin din ceea ce trăiesc ele însele. Caracterul fragmentar și de cele mai multe ori doar episodic al comunicărilor lor pretinde prea mult de la înțelegerea și disponibilitatea celor din jur; în plus, comunicarea lor este lipsită de acea căldură care ar trebui să învăluie obiectul și care, singură, ar putea să aibă forță de convingere. Dimpotrivă, tipurile iraționale arată foarte adesea către exterior o atitudine brutală de respingere, deși o fac fără să-și dea seama și fără intenția de a se manifesta astfel. Acești oameni vor fi judecați mai echitabil și vor fi înconjurați de mai multă indulgență, dacă se va ști cît de greu se transpun intuițiile interioare într-un limbaj inteligibil. Oricum însă această indulgență nu trebuie să meargă atît de departe încît ei să fie complet dispensați de obligația de a comunica, ceea ce **nu** ar fi decît în **detrimentul unor astfel** de **tipuri. Destinul le pregătește lor, poate mai mult decît altor oameni, dificultăți exterioare co-**

pleșitoare, susceptibile să-i trezească din beția provocată de intuițiile interioare. E nevoie adesea de multă stăruință pentru a le stoarce, în fine, o comunicare omenească.

734. Dintr-un punct de vedere extravertit și raționalist, aceste tipuri îi reprezintă pe oamenii cei mai nefolositori. Dintr-un punct de vedere superior, ei sînt dovada vie a faptului că lumea bogată, plină, în nesfîrșită mișcare, și viața ei debordantă, amețitoare nu există doar în afară, ci și înăuntru. Evident, tipurile iraționale reprezintă demonstrații unilaterale ale naturii; dar ele sînt, totodată, pline de învățăminte pentru cei care nu se lasă orbiți de moda intelectuală a vremii. Oamenii de această factură sînt promotori de cultură și, în felul lor, educatori. Viața lor instruiește mai mult decît spusele lor. Din ea, și nu mai puțin din marea lor greșeală, din incapacitatea de a se comunica, înțelegem că una din cele mai grave erori ale culturii noastre constă în superstiția cuvîntului și în superstiția reprezentării, în supraestimarea nemăsurată a transmiterii prin cuvinte și metode a învățăturii. Unui copil, firește, cuvintele mari ale părinților săi îi impun; se nutrește chiar convingerea că el ar putea fi astfel educat, în realitate, educația o face viața părinților, iar cuvintele și gesturile pe care ei le adaugă nu fac decît să-i zăpăcească pe copil. Același lucru e valabil și pentru profesor. Se crede atît de tare în metode, încît se atribuie unei metode bune calitatea de a-i sfinți pe profesorul care o utilizează. Un om de proastă calitate nu e niciodată un bun profesor. El își ascunde inferioritatea nocivă, care îl otrăvește în secret pe elev, în spatele unei metodologii strălucite și al unei capacități de exprimare intelectuală, la fel de strălucite. Firește, elevul mai mare nu pretinde decît să cunoască metodele utile, deoarece el împărtășește deja atitudinea generală care crede în biruința metodei. El a învățat deja că pînă și cea mai seacă minte, dacă se poate face ecoul unei metode bune, se transformă în cel mai destoinic elev. Toți cei din jurul său vorbesc despre faptul — și trăiesc potrivit lui —, că orice succes și orice fericire vin din afară și că e nevoie doar de o metodă adecvată pentru a obține lucrul dorit. Sau, îi arată oare viața profesorului său de religie acea fericire pe care o radiază bogăția intuiției interioare? Firește, tipurile iraționale in-

trovertite nu sînt propovăduitorii unei umanități desăvîrșite. Le lipsesc rațiunea și etica rațiunii; dar viața lor instruiește asupra celeilalte posibilități, aceea a cărei lipsă cultura noastră o resimte în chip dureros.

Funcție principală și funcție auxiliară

735. Nu aș vrea ca descripția de mai sus să lase impresia că aceste tipuri se întîlnesc des în practica zilnică, sub această formă pură. Ele nu sînt, în realitate, decît fotografii de familie de tip galtonian care cumulează și, în consecință, scot exacerbat în relief trăsăturile tipice, estompîndu-le, tot atît de disproporționat, pe cele individuale. Din cercetarea exactă a cazului individual rezultă că, alături de funcția cea mai diferențiată există întotdeauna în conștiință și o a doua funcție de importanță secundară și de aceea mai puțin diferențiată și relativ determinată.

736. Să repetăm, din rațiuni de claritate: produsele tuturor funcțiilor pot fi conștiente; vorbim însă doar atunci de caracterul conștient al unei funcții, cînd nu numai utilizarea ei este la dispoziția voinței, ci și principiul ei este hotăritor pentru orientarea conștiinței. Ceea ce se produce, de pildă, atunci cînd gîndirea este nu doar reflecție șchiopătîndă și ruminare, ci un proces care se încheie cu o concluzie de valabilitate generală, în așa fel îneît concluzia logică trece, fără nici un fel de altă evidență, drept motiv și drept garanție a acțiunii practice. Această hegemonie absolută îi revine empiric întotdeauna unei funcții anume și nu poate reveni decît uneia singure, căci intervenția tot atît de automată a alteia ar duce inevitabil la o altă orientare care s-ar opune, cel puțin în parte, primei funcții. Deoarece însă o condiție vitală a procesului conștient de adaptare este aceea de a avea țeluri clare și univoce, este exclus, firește, ca o a doua funcție să aibă același rang ca prima. Cea de a doua funcție nu poate avea deci decît o importanță secundară, ceea ce se confirmă și empiric. Importanța ei secundară rezidă în faptul că ea nu este, ca funcția primară, nici absolut sigură, nici absolut decisivă, ci mai degrabă o funcție auxiliară sau complementară. Secundară poate fi doar acea funcție a cărei esență nu se opune

funcției principale. Simțirea, de pildă, nu poate niciodată să apară alături de gîndire ca o a doua funcție, căci esența ei se opune prea puternic gîndirii. Gîndirea trebuie să excludă cu grijă simțirea, dacă vrea să rămînă o gîndire adevărată și fidelă principiului ei. Ceea ce nu exclude, firește, faptul că există indivizi la care gîndirea se află la aceeași înălțime ca simțirea, amîndouă avînd aceeași forță conștientă de motivație. într-un astfel de caz, nu este vorba de un tip diferențiat, ci de o gîndire și o simțire relativ nedezvoltate. Același grad de conștientizare și de lipsă de conștientizare a funcțiilor caracterizează deci starea de spirit primitivă.

737. Funcția secundară are, conform experienței, întotdeauna o natură diferită de aceea a funcției principale, dar nu opusă ei; altfel, gîndirea ca funcție principală se poate uni ușor cu intuiția ca funcție secundară, sau tot atît de bine cu senzația, dar, cum am spus, niciodată cu simțirea. Intuiția și senzația nu se opun gîndirii, adică ele nu trebuie neapărat excluse, căci esența lor nu este inversă gîndirii — precum simțirea care, ca funcție judicativă, concurează cu succes gîndirea —, ci sînt funcții de percepție care oferă gîndirii un ajutor binevenit. De îndată însă ce ar ajunge la același nivel de diferențiere ca gîndirea, ele ar determina o schimbare de atitudine care ar contrazice tendința gîndirii. Ele ar face anume din atitudinea judicativă o atitudine perceptivă. în felul acesta, s-ar reprima principiul raționalității, indispensabil gîndirii, în favoarea iraționalității simplei percepții. De aceea, funcția auxiliară este posibilă și utilă doar în măsura în care *slujește* funcției principale, fără a ridica pretenții asupra autonomiei principiului ei.

738. Pentru toate tipurile întîlnite în practică este valabil principiul după care, alături de funcția principală conștientă, acestea mai posedă și o funcție auxiliară relativ conștientă, diferită în orice privință de esența funcției principale. Din aceste amestecuri apar imagini bine cunoscute, de exemplu intelectul practic, asociat cu senzația; intelectul speculativ, pătruns de intuiție, intuiția artistică ce își alege și reprezintă imaginile prin intermediul judecății afective, intuiția filozofică ce își transpune viziunea, grație unui intelect robust, în sfera inteligibilului etc.

739. Corespunzător raportului dintre funcțiile conștiente, se organizează și gruparea funcțiilor inconștiente. Astfel, unui intelect practic conștient îi corespunde o atitudine intuitiv-afectivă inconștientă, funcția simțirii fiind relativ mai puternic inhibată decît funcția intuiției. Această particularitate nu prezintă interes, ce-i drept, decît pentru acela care se ocupă de tratarea psihologică a unor astfel de cazuri. Este important ca el să fie la curent cu toate acestea. Am văzut, de pildă, adesea, medici străduindu-se să dezvolte funcția simțirii la intelectuali de elită direct din inconștient. O astfel de încercare este destinată eșecului, întrucît siluiește excesiv punctul de vedere conștient. Dacă izbutește, atunci apare obligatoriu o dependență obsesivă a pacientului de medic, un „transfer" care poate fi stopat doar cu brutalitate, căci făcîndu-i-se violență, pacientul își pierde punctul de vedere, adică medicul devine punctul său de vedere. Accesul la inconștient și la funcția cea mai refulată se deschide de la sine, menținîndu-se, totodată, într-o măsură suficientă percepерea punctului de vedere conștient, atunci cînd calea de dezvoltare trece prin funcția secundară, deci în cazul unui tip rațional, prin funcția irațională. Aceasta conferă punctului de vedere conștient o astfel de perspectivă asupra a ceea ce este posibil și asupra a ceea ce urmează să vină, îneît conștiința dobîndește o protecție suficientă împotriva efectului distructiv al inconștientului. Invers, un tip irațional pretinde o dezvoltare mai puternică din partea funcției auxiliare raționale, reprezentată în conștiință, spre a fi mai bine pregătit să primească șocul inconștientului.

740. Funcțiile inconștiente se află într-o stare arhaic-animalică. Expresiile lor simbolice manifestate în vise și în fantezii reprezintă de cele mai multe ori lupta sau înfruntarea dintre două animale sau doi monștri.

XI

DEFINIȚII

741. Poate că cititorului i se pare inutil faptul că adaug la sfirșitul cercetării de față un capitol special consacrat definirii conceptelor. Am făcut însă de nenumărate ori experiența că tocmai în lucrările de psihologie conceptele și expresiile nu pot fi niciodată suficient de atent mînuite, căci tocmai aici, mai mult ca oriunde, apar cele mai mari variații în utilizarea noțiunilor, prilejuind frecvent neînțelegeri din cele mai tenace. Această situație supărătoare pare să vină nu doar din aceea că psihologia este o știință tînără, ci și din faptul că materia experienței, examinată științific, nu poate fi pusă concret sub ochii cititorului. Psihologul se vede mereu obligat să reprezinte realitatea observată de el prin descrieri perifrastice și, ca să spun așa, indirecte. Se poate vorbi de o reprezentare directă doar atunci cînd sînt comunicate stări de fapt elementare, susceptibile a fi numărate și măsurate. Dar cît din psihologia reală a omului poare fi trăit și observat ca fenomen sesizabil prin număr și măsură? Astfel de fenomene există însă și cred că prin studiile mele asociative[1] am demonstrat că și fapte foarte complicate sînt accesibile unei metode de măsurare. Dar cine a pătruns mai adînc în esența psihologiei și pretinde mai mult de la aceasta ca disciplină științifică, respectiv nu acceptă ca ea să ducă o existență precară în limitele impuse de o metodologie care este proprie științelor naturii, acela a înțeles și faptul că o metodă experimentală nu va izbuti niciodată să dea seama de natura sufletului uman și nici să schițeze o imagine, fie și aproximativ fidelă, a fenomenelor psihice complexe.

---

1 *Diagnostische Assoziatioiisstudien [Gesammelte Werke,* **II].**

742. Părăsind însă domeniul faptelor sesizabile prin număr şi măsură, sîntem reduşi la *concepte* care trebuie să ni le înlocuiască pe acestea. Precizia pe care o conferă faptelor observate, măsura şi numărul, poate fi înlocuită doar de *exactitatea conceptuală*. Or, aşa cum ştie orice cercetător care lucrează în acest domeniu, conceptele psihologice curente suferă de o imprecizie şi de o multiplicitate de sensuri atît de mare, îneît abia dacă ne putem înţelege unii cu ceilalţi. Să luăm, de pildă, noţiunea de „sentiment", să ne reprezentăm tot ceea ce acoperă ea; şi vom avea o imagine a variabilităţii şi a multiplicităţii de sens a conceptelor psihologice. Şi totuşi această noţiune exprimă ceva caracteristic, inaccesibil măsurii şi numărului, dar care există în chip indiscutabil, ceva la care nu putem renunţa precum a renunţat Wundt în psihologia sa fiziologică; nu putem nega acestor stări de fapt calitatea de fenomene fundamentale şi nu le putem înlocui cu faptele elementare, după cum nu le putem dizolva în acestea. Ar însemna să suprimăm astfel o bună parte de psihologie.

743. Pentru a evita inconvenientul care decurge din supraestimarea metodicii ştiinţelor naturii, sîntem obligaţi să recurgem la concepte solide. Spre a ajunge la ele este în orice caz nevoie de colaborarea unui marc număr de persoane, de un fel de *consensus gentium*. Cum e imposibil de obţinut imediat aşa ceva, fiecare cercetător are obligaţia de a determina şi fixa, fie şi aproximativ, termenii pe care îi utilizează; cel mai nimerit este să se explice sensul fiecărui termen în aşa fel îneît oricine să poată înţelege accepţia în care el este folosit.

744. Pentru a răspunde acestei necesităţi, îmi voi explica mai jos, în ordine alfabetică, principalele concepte psihologice. Totodată îl rog pe cititor să binevoiască a-şi aminti de aceste lămuriri în caz că are îndoieli. E de la sine înţeles că explicaţiile şi definiţiile ce urmează arată doar sensul în care utilizez eu conceptele în discuţie, fără a pretinde că această întrebuinţare e singura posibilă sau că e neapărat cea corectă.

745. *Abstracţie*. Abstracţia este, după cum indică şi cuvîntul, o extragere sau o desprindere a unui conţinut anume (a unei

semnificații, a unei caracteristici generale etc.) dintr-un context care mai cuprinde și alte elemente, a căror combinare în întreg reprezintă ceva unic, individual și incomparabil. Unicitatea, particularitatea și incomparabilitatea stînjenesc cunoașterea, motiv pentru care celelalte elemente legate de conținutul resimțit ca esențial trebuie să pară non-necesare voinței de cunoaștere.

746. Abstracția este deci acea activitate spirituală care eliberează conținutul sau faptul, resimțit ca esențial, de legătura cu elemente resimțite ca non-necesare, prin aceea că le distinge de acestea, cu alte cuvinte le *diferențiază* (v. mai jos). *Abstract,* într-o accepție mai largă, denumește tot ceea ce este extras dintr-o conexiune de elemente resimțite ca non-necesare în raport cu semnificația lui.

747. Abstracția este o activitate proprie în genere funcțiilor psihologice. Există o *gîndire* abstractivă, după cum abstractive pot fi *simțirea, senzația* și *intuiția* (vezi aceste concepte). Gîndirea abstractivă detașează un conținut caracterizat de calități intelective, logice, din elemente care nu-i sînt adecvate. Simțirea abstractivă procedează la fel cu un conținut de natură afectivă, tot astfel senzația și intuiția. Există de aceea atît gînduri abstracte cît și sentimente abstracte, ultimele numite de Sully intelectuale, estetice și morale.[2] Nahlowsky adaugă sentimentul religios.[3] Sentimentele abstracte, așa cum le concep eu, ar corespunde sentimentelor „mai înalte" sau „ideale" ale lui Nahlowsky. Eu așez sentimentele abstracte pe același plan cu gîndurile abstracte. Senzația abstractă s-ar putea numi senzație estetică în opoziție cu senzația senzorială (vezi *Senzație),* iar intuiția abstractă s-ar putea numi intuiție simbolică, în opoziție cu intuiția fantastică (v. *Fantezie* și *Intuiție).*

748. în această lucrare corelez conceptul de abstracție cu reprezentarea unui proces psihoenergetic de care el este legat: dacă adopt o atitudine abstractivă față de obiect, nu acesta ca întreg acționează asupra mea, ci eu extrag o parte din conexiunile sale, excluzînd părțile neaferente. Intenția mea este de a scăpa

2 Sully, *The Human Mind,* 1892, II, cap. 16.
3 Nahlowsky, *Das Gefihlsleben,* 1907, p. 48.

de obiect în calitatea sa de întreg unic și individual și de a nu reține decît o parte din el. Reprezentarea întregului îmi este, ce-i drept, dată, dar eu nu mă absorb în ea ; interesul meu nu merge în direcția întregului, ci se retrage din obiect ca întreg, cu partea prelevată, și revine la mine; cu alte cuvinte, revine la lumea mea de concepte dispuse sau constelate în vederea abstragerii unei părți a obiectului. (Obiectul nu se poate abstractiza astfel decît în virtutea unei constelații subiective de concepte.) Prin „interes" înțeleg *energia=libido* (v. mai jos) pe care o atribui ca valoare obiectului, sau pe care obiectul o atrage la sine, eventual fără voința sau fără conștiința mea. îmi reprezint de aceea procesul de abstractizare ca pe o retragere a libidoului din obiect către conținutul subiectiv abstract. Pentru mine deci, abstracția înseamnă o *devalorizare energetică* a obiectului. Cu alte cuvinte, abstracția este o mișcare libidinală care se *introvertește.*

749. Numesc *abstractivă* o *atitudine* (v. mai jos) care, pe de-o parte, este introvertită, pe de alta, asimilează o parte resimțită ca esențială a obiectului, conținuturilor abstracte deja existente în subiect. Cu cît un conținut e mai abstract, cu atît e mai puțin *reprezentabil.* Mă alătur lui Kant care consideră că un concept este cu atît mai abstract „cu cît este epurat mai mult de diferențele dintre obiecte"[4], în sensul că, la gradul său maxim, abstracția se îndepărtează în chip absolut de obiect și ajunge astfel la extrema *nereprezentabilitate,* abstracție pe care eu o numesc *idee* (v. *Idee).* Invers, o abstracție care mai posedă încă reprezentabilitate sau elemente imagistice este un concept concret (v. *Concretism).*

750. *Afect.* Prin afect se înțelege o stare a sentimentului caracterizată, pe de-o parte, de o inervație perceptibilă a corpului, pe de alta, de o tulburare specifică a cursului reprezentării.[5] Utilizez ca sinonim cu afect termenul de *emoție.* Spre deosebire de Bleuer (v. *Afectivitate),* disting *sentimentul* de afect, deși trecerea sentimentului în afect este fluidă, căci orice sentiment, cînd atinge o anume intensitate, declanșează inervații corporale și se

4 Kant, *Logik,* § 6.

5 Cf. Wundt, *Grundzūge der physiologischen Psychologie,* V, ed. a Hl-a, 1903, pp. 209 ș. unn.

transformă astfel în afect. Din rațiuni practice, este bine să deosebim însă afectul de sentiment. Căci acesta din urmă poate fi o funcție de care putem dispune după bunul nostru plac, în vreme ce afectul, de regulă, nu este. Tot așa, afectul este caracterizat prin inervații sensibile ale corpului, în vreme ce acestea lipsesc în cazul sentimentului sau au o intensitate atît de scăzută încît nu pot fi percepute decît cu instrumente foarte fine cum ar fi fenomenul psihogalvanic.[6] Afectul își adaugă senzația inervațiilor corporale declanșate de el. De aici a pornit teoria afectelor a lui James-Lange, în care afectul este derivat cauzal din inervațiile corpului. Față de această interpretare extremă, eu concep afectul, pe de-o parte, ca o stare psihică a sentimentului, pe de alta, ca o stare fiziologică de inervare; ambele cumulîndu-se reciproc, se influențează una pe cealaltă; cu alte cuvinte, unui sentiment intens i se asociază o componentă senzitivă prin care afectul se apropie mai mult de *senzație* (v. mai jos) și se deosebește substanțial de starea sentimentului. în ce mă privește, atribui afectele net marcate, adică afectele însoțite de inervații corporale violente, nu domeniului funcției simțire ci aceluia al funcției senzație (v. *Funcție).*

751. *Afectivitate.* Afectivitatea este un concept creat de E. Bleuler. Afectivitatea desemnează și înglobează „nu doar afectele în sensul propriu al cuvîntului, ci și sentimenele ușoare sau tonalitățile de plăcere sau neplăcere în registrul sentimentului"[7]. Bleuler distinge de afectivitate, pe de-o parte, senzațiile simțurilor și celelalte senzații corporale, pe de altă parte, „sentimentele", în măsura în care acestea sînt procese interioare de percepție (de pildă, sentimentul certitudinii, al verosimilității) și gînduri sau cunoștințe imprecise.[8]

6 Fèrè, *Note sur des modifications de la resistance e'lectrique* etc, în: *Comptes rendus de la Sociitd de Biologie,* 1888, pp. 217 ș. urm. Veraguth, *Das psychogalvanische Reflexphănomen,* în: „Monatsschrift für Psychologie und Neurologie", XXI (1907) p. 387. Jung, *Ober die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment (Gesammelte Werke,* II). Binswanger, *Ober das Verhahen des psychogalvanischen Phănomens* etc, în: *Diagnostische Assoziarionsstudien,* D, p. 113.

7 Bleuler, *Affectivităt, Suggestibilităt, Paranoia,* 1906, p. 6.

8 *Loc. cit.,* pp. 13 ș. urm.

752. *Anima, Animus,* vezi *Suflet, Imagine a sufletului.*

753. *Apercepție.* Apercepția este un proces psihic prin care un conținut nou este atașat unor conținuturi analoage, deja existente, în așa fel încît să poată fi considerat înțeles, priceput sau clar.[9] Se distinge o apercepție *activă* de una *pasivă;* prima este un proces în cadrul căruia subiectul înțelege atent, conștient, cu de la sine putere și din motive ce îi sînt proprii un conținut nou pe care îl asimilează altor conținuturi, gata pregătite; ultima este un proces în cadrul căruia un conținut nou se impune din afară (prin simțuri) sau dinăuntru (din inconștient) conștiinței, forțînd cumva atenția și înțelegerea. în primul caz, accentul activității cade pe eu, în al doilea caz pe conținutul nou care se impune.

754. *Arhaism.* Prin arhaism înțeleg caracterul *vechi* al unor conținuturi și funcții psihice. E vorba nu de acea antichitate de imitație, de natură arhaizantă, atestată spre exemplu de opere de artă din perioada romană tîrzie sau de „goticul" veacului al XIX-lea, ci de calități care au caracter de *relicve.* Acestea sînt toate trăsăturile psihologice care coincid în esență cu însușirile proprii mentalității primitive. în chip evident, arhaicul este în primul rînd inerent fanteziilor inconștientului, adică produselor activității imaginative inconștiente care atinge conștiința. Calitatea imaginii este arhaică atunci cînd are incontestabile paralele mitologice.[10] Arhaice sînt asociațiile analogice ale fanteziei inconștiente, de asemenea simbolismul ei (v. *Simbol).* Arhaică este relația de identitate cu obiectul (v. *Identitate),* apoi acea „participation mystique" (v. mai jos). Arhaic este concretismul gîndirii și al simțirii. Arhaisme sînt totodată constrîngerea și incapacitatea de a se domina (abandonare de sine). Arhaism este contopirea funcțiilor psihologice (v. *Diferențiere),* de exemplu, gîndire și simțire, simțire și senzație, simțire și intuiție, de asemenea contopirea părților unei funcții *(audition colorée),* ambitendință și ambivalență (Bleuler), adică fuziunea cu ceea ce este contrar, de exemplu, sentiment și sentiment opus.

9 Cf. Wundt, *Grundziige der ptiysiologischen Psychologic* I, 1902, p. 322.

10 Cf. Jung, *Wandlungen utid Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung [Gesammehe Werke,* VI].

755. *Arhetip*[11] v. *Imagine.*

756. *Asimilare.* Asimilarea este identificarea unui nou conținut conștient cu materialul subiectiv disponibil[12], situație în care este subliniată în special asemănarea noului conținut cu materialul subiectiv disponibil, uneori în defavoarea calității autonome a noului conținut.[13] Asimilarea este de fapt un proces de apercepție (v. *Apercepție)* care se deosebește la simpla apercepție prin elementul de identificare cu materialul subiectiv. în acest sens Wundt afirmă: „Acest mod de formare (respectiv asimilarea) se manifestă în mod special în procesul de reprezentare, atunci cînd elementele asimilatoare apar prin reproducere, iar cele asimilate printr-o impresie senzorială nemijlocită. Elementele unor imagini-amintiri sînt transferate cumva în obiectul exterior, în așa fel îneît în cazul în care obiectul și elementele reproduse se deosebesc considerabil, percepția senzorială înregistrată apare ca o iluzie care ne induce în eroare în legătură cu natura reală a lucrurilor."[14]

757. în ce mă privește, utilizez termenul într-un sens ceva mai larg, anume ca identificare a obiectului cu subiectul în genere, și îi opun disimilarea ca identificare a subiectului cu obiectul și ca înstrăinare a subiectului față de sine însuși în favoarea obiectului, indiferent dacă e vorba de un obiect exterior sau de un obiect „psihologic", de pildă o idee.

758. *Atitudine.* Acest concept reprezintă o cucerire relativ nouă în psihologie. El a fost introdus de Miiller și Schumann[15], în vreme ce Kiilpe[16] definește atitudinea ca o predispoziție a centrilor senzoriali sau motori pentru o anume excitație sau pen-

11 Structura arhetipală s-a aflat dintotdeauna în centrul cercetărilor lui Jung. Versiunea definitivă a noțiunii a fost însă elaborată în timp. Cf. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich and dem Unbewufiten. Von den Wurzeln des Bewufitseins* ș. a.

12 Wundt, *Logik,* 1, 1906, p. 20.

13 Cf. Lipps, *Leitfaden der Psycliologie,* ediția a Il-a, 1906, p. 104.

14 Wundt, *Grundzuge der physiologischen Psychologie,* 111, 1903, p. 529.

15 Pflugers „Archiv", vol. 45, p. 37.

16 *Grundrifi der Psychologie,* 1893, p. 44.

tru un impuls permanent, Ebbinghaus[17] o concepe în sens larg, ca deprindere de a introduce obișnuitul în prestația individuală care se abate de la obișnuit. Felul în care utilizăm noi termenul derivă din accepția pe care i-o acordă Ebbinghaus. Atitudinea este pentru noi o dispoziție a psihicului de a acționa sau reacționa într-o anumită direcție. Denumind acel fenomen particular, respectiv faptul că anumiți stimuli acționează uneori puternic, alteori slab, alteori nu acționează deloc, conceptul de atitudine este foarte important în special pentru psihologia fenomenelor sufletești complexe. A fi orientat atitudinal înseamnă: a fi pregătit pentru ceva anume, chiar dacă acest ceva anume nu este conștientizat, căci a fi orientat atitudinal echivalează cu a avea o direcție aprioricâ spre ceva precis, indiferent dacă acesta este sau nu reprezentat. Disponibilitatea, care pentru mine este tot una cu atitudinea, constă în faptul că există o anume constelație subiectivă, o anume combinație de factori psihici sau de conținuturi care fie determină acțiunea într-o direcție sau alta, fie concep intr-un fel sau altul un stimul exterior. Fără atitudine, nu este posibilă *apercepția* (v. mai sus) activă. Atitudinea arc întotdeauna un punct de orientare care poate fi conștient sau inconștient, căci o combinație deja pregătită de conținuturi va sublinia în actul de apercepție a unui nou conținut acele calități sau momente care apar ca ținînd de conținutul subiectiv. Arc loc atunci o selecție sau o judecată care exclude elementele nepotrivite. De ceea ce este potrivit sau nepotrivit decide combinația sau constelația gata pregătite. Caracterul conștient sau inconștient al obiectivului nu are nici o importanță pentru acțiunea selectivă a atitudinii, deoarece selecția pe care o face atitudinea este dată aprioric și de altfel ea se produce automat. Distincția între conștient și inconștient este însă necesară, deoarece există adesea două atitudini, una conștientă și alta inconștientă. Ceea ce înseamnă că conștiința are pregătite alte conținuturi decît inconștientul. Deosebit de limpede apare atitudinea dualâ în nevroză.

17 *Grundziige der Psychologie,* 1, 1905, pp. 681 ș. urm.

759. Conceptul de atitudine este întrucîtva înrudit cu acela de apercepție al lui Wundt, cu deosebire că acesta din urmă închide în sine procesul relației dintre conținutul disponibil și conținutul nou, de aperceput, în timp ce conceptul de atitudine se referă exclusiv la conținutul subiectiv disponibil. Apercepția este cumva podul care unește conținutul deja existent și disponibil cu conținutul nou, în vreme ce atitudinea este contrafortul podului de pe un mal al apei, iar conținutul nou, contrafortul de pe celălalt mal. Atitudinea semnifică o *așteptare,* iar așteptarea acționează întotdeauna selectiv și orientativ. Un conținut puternic accentuat, situat în orizontul conștiinței, alcătuiește (uneori împreună cu alte conținuturi) o anume constelație, echivalentă cu o anume atitudine, căci un astfel de conținut al conștiinței favorizează percepția și apercepția asemănătorului și inhibă percepția și apercepția neasemănătorului. El își produce astfel atitudinea care îi corespunde. Acest fenomen automat este o cauză esențială a unilateralității orientării conștiente. Ceea ce ar duce la o pierdere deplină a echilibrului dacă în psihic nu ar exista o funcție autoreglatoare, *compensatoare* (v. mai sus) care corectează atitudinea conștientă. în acest sens, dualitatea atitudinii este un fenomen normal care se manifestă supărător numai atunci cînd unilateralitatea conștientă este excesivă. Atitudinea ca *atenție* curentă poate să nu fie decît un fenomen parțial, relativ neimportant sau și un principiu general care determină întreg psihicul. Dispoziția, influența mediului, a educației, experiența generală de viață sau convingerile pot crea de obicei o constelație de conținuturi care determină, la rîndul ei, continuu și pînă în cele mai mici detalii, o anumită atitudine. Cineva care resimte deosebit de profund caracterul neplăcut al vieții va avea, în mod firesc, o atitudine care așteaptă permanent ceva neplăcut. Această atitudine excesiv conștientă este compensată de o atitudine inconștientă orientată către plăcere. Cel reprimat se așteaptă întotdeauna la reprimare, el o alege în cursul experiențelor sale, o adulmecă în tot locul; atitudinea lui inconștientă vizează de aceea putere și superioritate.

760. întreaga psihologie a individului este în chiar liniile ei mari diferit orientată în funcție de atitudinea habituală. Cu toate

că legile psihologice generale sînt valabile pentru toți, ele nu caracterizează niciodată individul singular, căci modul acțiunii lor este complet diferit, în funcție de atitudinea generală. Aceasta este întotdeauna rezultatul tuturor factorilor capabili să influențeze substanțial psihicul, deci al dispoziției înnăscute, al educației, al influențelor mediului, al experiențelor de viață, al opiniilor și convingerilor dobîndite prin *diferențiere* (v. mai jos), al reprezentărilor colective etc. Dacă nu ar fi importanța absolut fundamentală a atitudinii, existența unei psihologii individuale ar fi exclusă. Atitudinea generală produce însă deplasări atît de mari de energie și schimbări în raporturile reciproce dintre diferitele funcții, încît de aici rezultă afecte globale care pun adesea sub semn de întrebare valabilitatea legilor psihologice generale. Deși, de pildă, exercitarea în anumită măsură a funcției sexuale trece din motive fiziologice și psihologice drept indispensabilă, există totuși indivizi care se pot dispensa aproape complet de ea, fără a manifesta din acest motiv simptome patologice sau limitări evidente ale capacității lor de realizare; în schimb, în alte cazuri, tulburări mărunte în acest domeniu pot avea consecințe grave. Cît de enorme sînt diferențele individuale se vede poate cel mai bine în problema plăcerii și a neplăcerii. Aici eșuează, ca să spun așa, toate regulile. Există oare ceva care să nu stîrnească omului, după caz, fie plăcere, fie neplăcere? Orice instinct se poate subordona altuia, orice funcție se poate subordona alteia, dîndu-i ascultare. Instinctul eului sau instinctul puterii se poate pune în slujba sexualității sau dimpotrivă o poate supune pe aceasta. Gîndirea înăbușă tot restul sau simțirea absoarbe gîndirea și senzația; totul depinde de atitudinea care domină.

761. De fapt, atitudinea este un fenomen individual care se refuză modului de examinare științific. în practică se pot distinge anumite tipuri de atitudine, în măsura în care se pot distinge și anumite funcții psihice. De regulă, dacă o funcție ajunge să predomine, atunci apare și o atitudine tipică. Fiecare funcție diferențiată provoacă o constelație de conținuturi care determină o atitudine corespunzătoare. Intelectualul, afectivul, senzitivul au, fiecare, o atitudine tipică. în afară de aceste tipuri de atitu-

dine pur psihologică, al căror număr s-ar putea înmulți, există și tipuri sociale, anume acelea care poartă pecetea unei reprezentări colective. Ele sînt caracterizate de diferite „isme". Aceste atitudini determinate colectiv sînt oricum foarte importante, în unele cazuri chiar superioare ca însemnătate atitudinilor individuale.

762. *Colectiv.* Numesc colective toate acele conținuturi psihice care particularizează nu un individ, ci mai mulți indivizi concomitent, prin urmare o societate, un popor sau chiar întreaga umanitate. Astfel de conținuturi sînt cele descrise de Lévy-Bruhl[18] sub numele de „reprezentări colective mistice" (représentations collectives), proprii primitivilor, ca și *noțiunile generale* de drept, stat, religie, știință etc. Dar nu numai noțiunile și reprezentările pot fi denumite colective, ci și *sentimentele.* Lévy-Bruhl arată că la primitivi, reprezentările colective exprimă concomitent și sentimente colective. în virtutea acestei valori afective colective, el califică „reprezentările colective" drept „mystiques", deoarece reprezentările nu sint doar intelectuale ci și emoționale.[19] La cei civilizați, anumite noțiuni colective, precum ideea colectivă de Dumnezeu, de drept sau de patrie, se leagă de sentimente colective de același ordin. Caracterul colectiv este propriu nu doar diferitelor elemente sau conținuturi psihice, ci și unor *inxregi Juneții* (v. mai jos). Așa, de pildă, gîndirea ca funcție totală poate asuma caracter colectiv în măsura în care este o gîndire general valabilă, de exemplu, corespunde legilor logicii. Tot astfel, simțirea ca funcție totală poate fi colectivă în măsura în care se identifică cu simțirea generală, cu alte cuvinte corespunde așteptărilor generale, de pildă conștiinței morale generale etc. Tot a,stfel, este colectivă acea senzație sau acea categorie de senzații și acea intuiție care concomitent sînt proprii unui grup mai mare de oameni. Contrariul caracterului colectiv este cel *individual* (v. mai jos).

763. *Compensare* înseamnă *echilibrare* sau *înlocuire.* Noțiunea a fost, de fapt, introdusă de A. Adler[20] în psihologia nevro-

18 Lévy-Bruhl, *loc. cit.,* pp. 28 ș. urm.
19 Lévy-Bruhl, *loc. cit.,* pp. 28 ș. urm.
20 Adler, *Ober den nervösen Charakter,* 1912.

zelor[21]. El înţelege prin compensare echilibrare funcţională a sentimentului de inferioritate printr-un sistem psihologic compensator, comparabil dezvoltării compensatoare a organelor în cazul insuficienţei organice. Adler afirmă: „O dată cu desprinderea de organismul matern, aceste organe şi sisteme de organe insuficiente intră în luptă cu lumea exterioară, luptă care izbucneşte inevitabil şi cu o violenţă mai mare decît în cazul unui aparat dezvoltat normal. [...] Totuşi caracterul foetal sporeşte totodată compensarea şi supracompensarea, potenţează capacitatea de adaptare la obstacolele obişnuite şi neobişnuite şi asigură constituirea de forme noi, superioare şi de randamente noi, mai înalte"[22]. Sentimentul de inferioritate al nevroticului care, după Adler, corespunde etiologic unei insuficienţe organice, prilejuieşte o „construcţie auxiliară", respectiv o compensare care constă în producerea unei ficţiuni destinate să echilibreze insuficienţa. Ficţiunea sau „linia fictivă de conduită" este un sistem psihologic care încearcă să transforme inferioritatea în superioritate. Importantă în această concepţie este existenţa indenegabilă practic a unei funcţii compensatoare în domeniul proceselor psihologice. Ea corespunde unei funcţii asemănătoare în domeniul fiziologiei, respectiv autodirecţionării sau autoreglării organismului.

764. în vreme ce Adler limitează noţiunea de compensare la echilibrarea sentimentului de inferioritate, eu îi atribui un sens general, înţelegînd prin ea o echilibrare funcţională, generală, o autoreglare a întregului aparat psihic.[23] După părerea mea, activitatea *inconştientului*[24] (v. mai jos) compensează şi exclusivismul atitudinii generale datorat funcţiei conştiente. Conştiinţa este comparată adesea de psihologi cu ochiul; se vorbeşte de un cîmp de vedere, de un punct de vedere al conştiinţei. Prin această comparaţie este caracterizată perfect esenţa funcţiei conştiin-

21 Aluzii la teoria compensaţiei şi la Gross, care se inspiră de la Anton.

22 Adler, *Studie über Minderwertigkeit von Organen,* 1907, p. 73.

23 Adler, *Ober den nervösen Charakter,* p. 14.

24 Jung, *Ober die Bedeutung des Unbewufiten in der Psychopatliologie (Gesammelte Werke,* III).

ței; doar puține sînt conținuturile care pot să atingă gradul cel mai înalt de conștiință și doar un număr limitat de conținuturi se poate menține în cîmpul conștiinței. Activitatea acesteia este *selectivă.* Selecția pretinde direcție. Direcția însă pretinde excluderea *a tot ceea ce este neadecvat.* De unde o anume unilateralitate a orientării conștiinței. Conținuturile inhibate și excluse de la direcția aleasă cad mai întîi în inconștient, dar constituie, în virtutea existenței lor afective, o contrapondere la orientarea conștientă, care sporește o dată cu creșterea unilateralității conștiente și duce în cele din urmă la o tensiune perceptibilă. Această tensiune echivalează cu o anume frînare a activității conștiente, care poate fi totuși anulată printr-un efort conștient sporit. Dar cu timpul, tensiunea crește în asemenea măsură încît conținuturile inconștiente frînate intră în conștiință, și anume prin vise și imagini spontane. Cu cît unilateralitatea atitudinii conștiente este mai mare, cu atît i se opun mai vehement conținuturile de proveniență inconștientă, în așa fel încît se poate vorbi de un contrast efectiv între conștiință și inconștient. în acest caz compensarea apare sub forma unei funcții contrastante. Este vorba aici de un caz extrem. De regulă, compensarea prin inconștient nu contrastează cu orientarea conștientă, ci o echilibrează sau o completează pe aceasta. Inconștientul, de pildă, oferă în vis toate conținuturile constelate de situația conștientă, dar frînate de selecția conștientă și a căror cunoaștere ar fi indispensabilă conștientului în vederea unei depline adaptări.

765. în stare normală compensarea este inconștientă, adică acționează reglînd inconștient activitatea conștientă. în nevroză, inconștientul se află într-un contrast atît de puternic cu conștiința, încît compensația este tulburată. De aici faptul că terapia analitică urmărește o conștientizare a conținuturilor inconștiente, spre a restabili astfel compensarea.

766. *Complexul puterii.* Prin complexul puterii înțeleg întregul complex al reprezentărilor și aspirațiilor care tind să așeze eul deasupra oricăror alte influențe, supraordonîndu-l acestora, indiferent dacă ele vin din partea oamenilor și a împrejurărilor sau izvorăsc din propriile instincte, sentimente sau gînduri subiective.

767. *Concretism.* Prin noțiunea de concretism înțeleg o anume particularitate de *gîndire* și *simțire,* opusă abstracțiunii. Concret înseamnă de fapt „crescut împreună". O noțiune concret gîndită este aceea pe care ne-o reprezentăm ca fiind concrescută sau contopită cu alte noțiuni. O asemenea noțiune nu este nici abstractă, nici distinctă, nici gîndită în sine, ci raportată la ceva cu care se contopește. Nediferențiată, noțiunea este împlîntată încă în materialul intuitiv mediat senzorial. Gîndirea concretistă se mișcă printre noțiuni și intuiții exclusiv concrete și se raportează permanent la senzorialitate. Tot astfel, și simțirea concretistă este întotdeauna dependentă senzorial.

768. Gîndirea și simțirea primitivă sînt exclusiv concretiste, raportate întotdeauna la senzorialitate. Gîndul primitivului nu are autonomie distinctă, ci se lipește de fenomenul material. El se ridică cel mult pînă la treapta analogiei. Tot astfel, simțirea primitivă este permanent raportată la fenomenul material. Gîndirea și simțirea se sprijină pe senzație și se disting foarte puțin de ea. Concretismul este de aceea un *arhaism* (v. mai sus). Influența magică a fetișului nu este trăită ca o stare de afectivitate subiectivă, ci este resimțită ca acțiune magică. Acesta este concretismul sentimentului. Primitivul nu își dă seama că ideea lui de Dumnezeu este un conținut subiectiv, ci crede că arborele sacru este sălașul lui Dumnezeu, ba chiar Dumnezeu însuși. Acesta este concretismul gîndirii. La insul civilizat, concretismul gîndirii stă, de pildă, în incapacitatea de a gîndi altceva dccît fapte nemijlocite senzorial, de evidență imediată, sau în incapacitatea de a distinge simțirea subiectivă de obiectul senzorial dat al simțirii.

769. Concretismul este o noțiune care cade sub incidența aceleia mai generale de „participation mystique" (v. mai jos). După cum participarea mistică reprezintă o contopire a individului cu obiectele exterioare, tot astfel concretismul reprezintă contopirea gîndirii și simțirii cu senzația. Concretismul face ca obiectul gîndirii și al simțirii să fie întotdeauna și obiect al senzației. Această contopire împiedică o diferențiere a gîndirii și simțirii, menținînd ferm ambele funcții în sfera senzației, adică în sfera raportării senzoriale, ceea ce face ca ele să nu poată atinge ni-

velul unor funcții pure, ci să rămînă subordonate senzației. Apare astfel o predominare a factorului senzație în orientarea psihologică, (în legătură cu importanța factorului senzație v. *Senzație* și *Tip).*

770. Dezavantajul concretismului stă în atașarea funcției de senzație. Senzația fiind percepția stimulilor fiziologici, concretismul fie menține ferm funcția în sfera senzorială, fie o reduce mereu la ea. Rezultă în felul acesta o atașare a funcțiilor psihologice de senzație care împiedică autonomia psihică a individului favorizînd faptele date senzorial. Această orientare este firește prețioasă în ce privește recunoașterea faptelor, nu și în ce privește *interpretarea* lor și a raportului lor cu individul. Concretismul face să predomine semnificația faptelor; el reprimă astfel individualitatea și libertatea acesteia în favoarea procesului obiectiv. Deoarece însă individul nu este determinat doar de stimuli fiziologici, ci și de factori care eventual se opun faptelor exterioare, concretismul are drept efect o proiecție a acestor factori interni asupra faptelor exterioare, iar prin aceasta, o supraevaluare superstițioasă a faptului pur, la fel ca în cazul primitivului. Un bun exemplu în acest sens îl oferă concretismul simțirii lui Nietzsche și supraaprecierea derivată de aici a dietei, un altul, materialismul lui Moleschott („Omul este ceea ce mănîncă"). Un exemplu de supraevaluare superstițioasă a faptelor îl constituie ipostazierea noțiunii de energie în monismul lui Ostwald.

771. *Constructiv.* Utilizez noțiunea într-o accepție sinonimă cu *sintetic,* cumva pentru a o explica pe aceasta din urmă. Constructiv înseamnă „zidind". Folosesc „constructiv" și „sintetic" pentru a desemna o metodă opusă celei reductive. Metoda constructivă are în vedere prelucrarea produselor inconștiente (vise, fantezii). Ea pornește de la produsul inconștient ca de la o expresie *simbolică* (v. mai jos) care reprezintă, anticipînd, un fragment de dezvoltare psihologică.[25] Maeder vorbește în acest sens de o adevărată *funcție prospectivă* a inconștientului, care anti-

25 Un exemplu detaliat în acest sens îl oferă Jung în: *Zur Psychologie und Pathologie sogenanmer occulter Phănomene (Gesammelte Werke,* I).

cipează aproape în joacă dezvoltarea psihologică viitoare.[26] Și Adler recunoaște existența unei funcții anticipative a inconștientului.[27] Sigur este faptul că produsul inconștientului nu trebuie considerat în chip unilateral ca ceva împlinit, ca încheiat, altminteri ar trebui să i se nege orice semnificație adecvată scopului. Freud însuși atribuie visului un rol teleologic, cel puțin de „păzitor al somnului"[28], în vreme ce funcția prospectivă este limitată de el mai cu seamă la „dorințe". Caracterul teleologic al tendințelor inconștiente nu poate fi, prin analogie cu alte funcții psihologice sau fiziologice, negat *a priori.* Noi considerăm de aceea că produsul inconștientului este o expresie orientată către un țel sau scop, pe care îl caracterizează în limbaj simbolic.[29]

772. Corespunzător cu această concepție, metoda constructivă de interpretare nu se ocupă de sursele sau materialele originare ce le stau la baza produsului inconștient, ci încearcă să confere produsului simbolic o expresie generală și inteligibilă.[30] Ideile apărute spontan în minte în legătură cu produsul inconștient sînt prin urmare examinate din unghiul țelului și nu din acela al proveniență lor. Ele sînt examinate din punct de vedere a ceea ce se face sau nu se face în viitor, ținîndu-se cu grijă seama de raportul lor cu starea conștiinței, căci potrivit interpretării compensatoare a inconștientului, activitatea acestuia are o semnificație în principal de echilibrare sau de completare a stării de conștiință. Deoarece este vorba de o orientare anticipativă, relația reală cu obiectul e mult mai puțin importantă decît în cazul procedeului reductiv, care se ocupă de relațiile efective cu obiectul. E vorba mai degrabă de atitudinea subiectivă în care obiectul este mai întîi doar un semn al tendințelor subiectului.

---

26 Maeder, *Ober das Traumproblem.* în „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen", voi. V, p. 647.

27 Adler, *Ober den nervösen Charakter.*

28 Freud, *Traumdeutung.*

29 Vorbind despre semnificația *aiiagogică,* Silberer se exprimă într-un mod asemănător. Cf. *Probleme der Mystik und Hirer Symbolik,* 1914, pp. 149 ș. urm.

30 Jung, *Ober die Psychologie des Unbewufiten,* pp. 145 ș. urm. *(Gesammelte Werke,* VII).

Metoda constructivă încearcă deci să stabilească sensul produsului inconștient față de atitudinea viitoare a subiectului. Deoarece, de regulă, inconștientul nu este capabil să producă decît expresii simbolice, metoda constructivă slujește la clarificarea sensului exprimat simbolic, încît situează corect orientarea conștientă; în felul acesta ea procură subiectului acordul cu inconștientul, de care el are nevoie ca să poată acționa.

773. Nici o metodă de interpretare psihologică nu se sprijină numai pe materialul asociativ al subiectului analizat; metoda constructivă utilizează și ea anumite materiale comparative. După cum interpretarea reductivă se folosește de reprezentări comparative din domeniul biologiei, al fiziologiei, al folclorului, al literaturii etc, tot astfel și interpretarea constructivă a problemelor gîndirii se raportează la paralele din domeniul filozofiei, iar cea a problemelor intuiției la paralele din domeniul mitologic și din acela al istoriei religiilor.

774. Metoda constructivă este în chip necesar *individualistă,* căci o atitudine viitoare se dezvoltă doar cu pornire de la individ, în schimb, metoda reductivă este *colectivă,* căci ea duce de la cazul individual înapoi la atitudini sau fapte fundamentale generale. Metoda constructivă poate fi aplicată direct de subiect la materialele sale subiective. în acest din urmă caz, ea este o metodă *intuitivă,* utilizată la elaborarea sensului general al unui produs inconștient. Această elaborare se face prin înlănțuirea *asociativă* (deci nu activ *aperceptivă,* v. mai jos) de materiale care îmbogățesc și adîncesc în asemenea măsură expresia simbolică a inconștientului (de exemplu, visul), încît ea atinge acea limpezime care face posibilă înțelegerea conștientă. îmbogățită astfel, expresia simbolică ajunge să fie întrețesută, și deci asimilată, în corelații mai generale.

775. *Conștiință.* Prin conștiință înțeleg punerea în relație a conținuturilor psihice cu eul (v. *Eu);* există conștiință în măsura în care ea este percepută ca atare de eu.[31] Relațiile cu eul, în măsura în care nu sînt percepute de acesta, sînt *inconștiente*

31 Natorp, *Einleitung in die Psychologie,* p. 11. Tot astfel Lipps, *Leitfaden der Psycfwlogie,* 1906, p. 3.

(v. mai jos). Conştiinţa este funcţia sau activitatea[32] care întreţine relaţia conţinuturilor psihice cu eul. Conştiinţa nu se identifică cu *psihicul,* căci acesta reprezintă totalitatea conţinuturilor psihice, care nu sînt toate obligatoriu legate direct de eu, adică nu sînt raportate la eu astfel încît să le revină calitatea de conştiinţă. Există o atitudine de complexe *psihice* care nu toate sînt legate în mod necesar de eu.[33]

776. *Diferenţiere* înseamnă dezvoltarea deosebirilor, izolarea părţilor din întregul de care aparţine. Utilizez în această lucrare noţiunea de diferenţiere în principal în legătură cu funcţiile psihologice. Atîta timp cît o funcţie este în asemenea măsură contopită cu o altă funcţie sau cu mai multe, de pildă gîndirea cu simţirea sau simţirea cu senzaţia etc, încît nu se poate manifesta izolat, ea are o condiţie *arhaică* (v. mai sus), nu este diferenţiată, adică nu este separată de întreg ca parte şi nu există ca atare. 0 gîndire nediferenţiată este incapabilă să gîndească independent de alte funcţii, adică în ea se amestecă fără încetare senzaţii, sentimente sau intuiţii; o simţire nediferenţiată se amestecă, de pildă, cu senzaţii şi fantezii, precum sexualizarea (Freud) simţirii şi a gîndirii în nevroză. De regulă, funcţia nediferenţiată este caracterizată şi de faptul că posedă *ambivalenţă* şi *ambitendinţă*[34]*,* cu alte cuvinte, fiecare poziţie este însoţită vizibil de propria sa negaţie, de unde inhibiţiile caracteristice în utilizarea funcţiei nediferenţiate. Şi părţile acesteia fuzionează între ele, de pildă, o capacitate senzorială nediferenţiată este afectată de faptul că diferitele sfere senzoriale se amestecă *(audition colore'e),* o simţire nediferenţiată este afectată de amestecul de ură şi iubire. în măsura în care o funcţie este în întregime sau în mare măsură inconştientă, ea nu este diferenţiată, ci păr-

32 Cf. Riehl, în *Zur Einjührung in die Philosophie,* p. 161, care concepe conştiinţa tot ca „activitate", ca „proces".

ii Jung, *Ober die Psychologie der Dementia praecox (Gesammelte Werke,* III).

34 Bleuler, *Die negative Suggestibility* în „Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift", 1904. *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus* în „Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift", 1910. *Lehrbuch der Psychiatric* 1916, pp. 92, 285.

țile ei se amestecă atît între ele, cît și cu alte funcții. Diferențierea constă în izolarea unei funcții de alte funcții și în izolarea diferitelor ei elemente unele față de altele. Fără diferențiere, direcția este imposibilă, căci direcția unei funcții, respectiv condiția orientării ei se bazează pe separarea și excluderea a ceea ce îi este impropriu. Prin contopirea cu ceea ce e impropriu, orientarea devine imposibilă; doar o funcție diferențiată se dovedește a fi *capabilă de orientare.*

777. *Disimilare,* v. *Asimilare.*

778. *Emoție,* v. *Afect.*

779. *Empatie.* Empatia este o *introiecție* (v. mai jos) a obiectului. Pentru descrierea mai amănunțită a noțiunii, v. capitolul VII (v. și *Proiecție).*

780. *Enantiodromie.* Enantiodromie înseamnă „a alerga în sens contrar". Prin această noțiune, filozofia lui Heraclit[35] desemnează jocul contrariilor la nivelul devenirii, anume concepția după care tot ceea ce există trece în contrariul său. „Viul moare iar ceea ce a murit învie, ceea ce e tînăr îmbătrînește și ceea ce a îmbătrînit întinerește, ceea ce veghează adoarme iar ceea ce a dormit se trezește, fluxul zămislirii și al pieirii nu se oprește niciodată."[36] „Căci zidire și nimicire, nimicire și zidire constituie norma care îmbrățișează toate sferele vieții naturii, pe cele mai mici, ca și pe cele mai mari. Cosmosul însuși, după cum a ieșit din focul primordial, tot astfel se va reîntoarce în el — un proces dublu care se desfășoară și se va desfășura necontenit la răstimpuri măsurabile, chiar dacă uriașe."[37] Aceasta este enantiodromia lui Heraclit, potrivit interpreților săi avizați. Nenumărate fragmente din Heraclit o exprimă. Astfel: „Și natura tinde către ceea ce este antagonic; de aici, iar nu din ceea ce este identic, izvorăște armonia ei".

781. „Odată născuți, ei se hotărăsc să trăiască și astfel să îndure moartea."

---

35 Stobaeus, *EkL,* **I, 60:** ci)i*W*viiv & Xoyov i.;·tnț tvavuoapo^oț 5nni°up7&v tîwv ovrav.

36 Zeller, *Die Philosophie der Ghechen,* I, 1856, p. 456.

37 Gomperc, *Griechische Denker,* I, 1911, p. 53.

782. „Pentru suflete, a deveni apă înseamnă moarte, pentru apă a deveni pămînt înseamnă moarte. Pămîntul se face apă, apa — suflet."

783. „Schimbul se face alternativ, al întregului cu focul, al focului cu întregul, după cum al aurului cu marfa, al mărfii cu aurul."

784. Aplicîndu-şi principiul psihologic, Heraclit spune: „Efesieni, să nu vă lipsească niciodată bogăţia, pentru ca depravarea voastră să apară la lumina zilei."[38]

785. Prin enantiodromie înţeleg manifestarea opusului inconştient, anume în desfăşurare temporală. Acest fenomen caracteristic are loc aproape pretutindeni acolo unde viaţa conştientă este dominată de o tendinţă unilaterală extremă, în aşa fel încît în timp se dezvoltă o contrapoziţie inconştientă, la fel de puternică, ce se manifestă mai întîi prin inhibiţia randamentului conştient, mai apoi prin întreruperea direcţiei conştiente. Un bun exemplu de enantiodromie îl oferă psihologia lui Pavel şi convertirea lui la creştinism; tot astfel, istoria convertirii lui Raymundus Lullius, identificarea cu Cristos a lui Nietzsche bolnav, zeificarea de către acelaşi a lui Wagner şi mai tîrziu adversitatea faţă de el, transformarea lui Swedenborg din savant în vizionar etc.

786. *Eu.* Prin „eu" înţeleg un complex de reprezentări care constituie centrul cîmpului conştiinţei mele şi care îmi pare a poseda un grad înalt de continuitate şi de identitate cu el însuşi. Vorbesc de aceea de „complexul eului"[39]. Acesta este atît conţinut al conştiinţei, cit şi condiţie a *conştiinţei* (v. mai sus), căci sînt conştient de un element psihic anume doar dacă el se raportează la complexul eului. în măsura în care eul nu este decît centrul cîmpului conştiinţei mele, el nu este identic cu totalitatea psihicului meu, ci doar un complex printre altele. Deosebesc de aceea între *eu* şi *sine,* în măsura în care eul nu este decît subiectul conştiinţei mele, iar şinele, subiectul întregului meu psi-

38 Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I, 1912, pp. 79, 82.

39 Jung, *Ober die Psychologie der Dementia praecox,* p. 45 *(Gesammelte Werke,* III).

hie, deci și al celui inconștient. în acest sens, șinele ar fi o mărime ideală care înțelege eul în el însuși. Șinele apare în fantezia inconștientă ca personalitate supraordonată sau ideală, precum Faust în cazul lui Goethe sau Zarathustra în cel al lui Nietzsche. Din rațiuni de idealitate, trăsăturile arhaice ale sinelui au fost prezentate ca existînd separat de șinele „superior", precum la Goethe în figura lui Mephisto, în Spitteler în figura lui Epimeteu, în psihologia creștină sub chipul diavolului sau al lui Anticrist, la Nietzsche, Zarathustra își descoperă umbra în „omul cel mai slut".

787. *Extraversie.* Extraversia înseamnă orientarea în afară a *libidoului* (v. mai jos). Desemnez prin această noțiune o relație evidentă a subiectului cu obiectul în sensul unei deplasări pozitive a interesului subiectiv față de obiect. Cineva care se află într-o stare extravertită gîndește, simte și acționează în raport de obiect, și anume într-un mod direct și limpede perceptibil, în așa fel îneît nu poate exista nici o îndoială în legătură cu atitudinea sa pozitivă față de obiect. Extraversia este de aceea într-o oarecare măsură un transfer al interesului de la subiect la obiect. Dacă extraversia este intelectuală, atunci subiectul se gîndește pe sine în obiect; dacă ea este afectivă, subiectul se simte pe sine în obiect. în starea de extraversie subiectul este puternic determinat, chiar dacă nu exclusiv, de obiect. Se poate vorbi de o extraversie *activă,* atunci cînd ea este intenționată de subiect, și de o extraversie *pasivă,* atunci cînd obiectul o impune cu forța, adică atrage interesul subiectului, eventual împotriva propriei intenții a acestuia.

788. O stare de extraversie habituală duce la apariția *tipului extravertit* (v. *Tip).*

789. *Fantezie.* Prin fantezie înțeleg două lucruri diferite, anume *fantasma* și *activitatea imaginativă.* Din textul lucrării mele rezultă sensul atribuit de fiecare dată termenului. Prin fantezie în accepția *de fantasmă* înțeleg un complex de reprezentări care se deosebește de alte complexe de reprezentări prin aceea că nu îi corespunde un conținut exterior real. Deși ea se poate baza inițial pe rememorarea unor imagini legate de trăiri efective, conținutul ei nu corespunde unei realități exterioare, ci este în

esență doar emanarea activității creatoare a spiritului, o acțiune sau un produs al combinației unor elemente psihice dotate cu energie. în măsura în care energiei psihice i se poate imprima o direcție arbitrară, fantezia poate fi declanșată conștient și arbitrar, fie în totalitate, fie în parte. în primul caz, ea nu este altceva dccît o combinație de elemente conștiente. Ceea ce reprezintă, de fapt, doar un experiment artificial, semnificativ din punct de vedere teoretic. în realitatea experienței psihologice de zi cu zi, fantezia este declanșată fie de o atitudine intuitivă, de așteptare, fie este o irumpere în conștiință a unor conținuturi inconștiente.

790. Se poate distinge o fantezie *activă* de una *pasivă;* fanteziile active sînt provocate de intuiție, adică de o atitudine perceptiv orientată către perceperea conținuturilor inconștiente, situație în care libidoul ia în primire toate elementele izvorîte din inconștient, conferindu-le, prin asocierea cu materiale paralele, claritate și relief; fanteziile pasive apar de la început sub formă de imagini, fără o atitudine intuitivă anterioară sau simultană a subiectului cunoscător care rămîne absolut pasiv. Aceste fantezii aparțin „automatismelor" psihice (Janet). Ele pot, firește, să apară doar la o disociere relativă a psihicului, căci apariția lor presupune sustragerea de sub control conștient a unui cuantum substanțial de energie care investește materiale inconștiente. Astfel, viziunea lui Pavel presupune că, inconștient, el era deja creștin, împrejurare care a scăpat atitudinii sale conștiente. Fantezia pasivă este declanșată probabil întotdeauna de un produs inconștient, opus conștiinței, care acumulează în sine aproximativ tot atîta energie cîtă posedă și atitudinea conștientă și care, în consecință, este aptă să învingă rezistența acesteia din urmă.

791. Fantezia activă, în schimb, își datorează existența nu doar unui proces inconștient intens contrastant ci, în aceeași măsură, și înclinării atitudinii conștiente de a prelua sugestii sau fragmente de corelații inconștiente, relativ slab accentuate, și de a le conferi, prin asocierea cu elemente paralele, o deplină claritate, în cazul fanteziei active e vorba deci nu neapărat de o stare de disociere psihică, ci mai degrabă de o participare pozitivă a conștiinței.

792. Dacă forma pasivă a fanteziei poartă nu rareori pecetea patologicului sau cel puțin a anormalului, forma activă aparține adesea celor mai înalte activități spirituale ale omului. Căci în ea fuzionează, sub forma unui produs comun și unificator, personalitatea conștientă și inconștientă a subiectului. O fantezie astfel constituită poate fi expresia supremă a unității unei individualități și poate chiar să o producă pe aceasta din urmă, fiind tocmai expresia desăvîrșită a unității ei (cf. cu noțiunea de „dispoziție estetică" a lui Schiller). Fantezia pasivă nu este, de regulă, niciodată expresia unei individualități ajunsă la unitate, căci ea presupune, cum am spus, o puternică disociere care, la rîndu-i, nu se poate sprijini decît pe un antagonism la fel de puternic între conștient și inconștient. Fantezia izvorîtă dintr-o astfel de stare prin irumperea în conștiință nu va putea fi niciodată expresia deplină a unei individualități unite, ci va reprezenta precumpănitor punctul de vedere al personalității inconștiente. Viața lui Pavel oferă un bun exemplu în acest sens: convertirea lui la creștinism a corespuns asumării punctului de vedere inconștient de mai înainte și refulării punctului de vedere anticreștin de pînă atunci, acesta din urmă manifestat apoi în crizele sale de isterie. Fantezia pasivă are întotdeauna nevoie să fie supusă unei *critici* conștiente, altminteri ea pune în valoare doar punctul de vedere antagonic al inconștientului. în schimb, fantezia activă, ca produs pe de-o parte al unei atitudini conștiente neantagonice față de inconștient, pe de altă parte al unor procese care se comportă nu antagonic, ci doar compensator față de conștiință, nu are nevoie de astfel de critică, ci doar de *înțelegere*.

793. Ca și în cazul visului (care nu este altceva decît o fantezie pasivă), fantezia are un sens *manifest* și unul *latent*. Primul rezultă din intuirea nemijlocită a imaginii fanteziei, a enunțului nemijlocit al complexului de reprezentări imaginative. Sensul manifest abia dacă merită de cele mai multe ori acest nume, deși în fantezie el este mult mai dezvoltat decît în vis, ceea ce decurge probabil din faptul că, de regulă, fantezia onirică nu are nevoie de o energie specială spre a se putea opune eficient conștiinței adormite, motiv pentru care ajung să fie percepute mai puțin tendințele contrarii și mai mult cele vag compensatoare.

Fantezia stării de veghe, în schimb, trebuie să dispună de o energie considerabilă spre a putea birui inhibiția izvorită din atitudinea conștientă. Opoziția inconștientă trebuie să fie foarte puternică pentru a putea pătrunde în conștiință. Dacă ar fi constituită doar din aluzii vagi, greu sesizabile, ea nu ar putea să atragă atenția (libidoul conștient) în asemenea măsură asupra ei încît să poată întrerupe coerența conținuturilor conștiinței. Conținutul inconștient depinde de o foarte puternică coerență interioară, care se exprimă tocmai printr-un sens manifest pronunțat.

794. Sensul manifest are întotdeauna caracterul unui proces intuitiv și concret, care din pricina irealității sale obiective nu poate satisface pretenția conștiinței de a fi înțeleasă. Se va căuta de aceea o altă semnificație a fanteziei, o *interpretare* a acesteia, altfel spus, un sens latent. Deși existența unui sens latent al fanteziei nu pare pentru început deloc sigură și nimic nu se opune unei eventuale contestări a ei, a revendica o înțelegere satisfăcătoare constituie un motiv suficient pentru o cercetare aprofundată. Această cercetare a sensului latent poate fi mai întîi de natură pur *cauzală:* ea se poate interesa de cauzele psihologice ale apariției fanteziei. O astfel de abordare duce, pe de o parte, la motivele îndepărtate care au prilejuit fantezia, pe de altă parte, la constatarea forțelor instinctive răspunzătoare de apariția ei. După cum se știe, Freud a exploatat deosebit de intens această direcție. Am denumit un atare mod de interpretare *reductiv.* Justificarea unei concepții reductive este de la sine înțeleasă; după cum absolut de înțeles este că pentru anumite temperamente acest mod de interpretare a faptelor psihologice este atît de mulțumitor încît ele renunță la orice pretenție de a înțelege lucrurile mai adînc. Dacă cineva lansează un strigăt de ajutor, acest fapt este suficient și satisfăcător explicat prin aceea că respectivul se află^pe moment în pericol de moarte. Dacă cineva visează mese încărcate și dacă se dovedește că înainte de culcare a fost chinuit de foame, o asemenea explicație a visului apare ca satisfăcătoare. Dacă cineva care își reprimă sexualitatea, de pildă un sfint din Evul Mediu, are fantezii sexuale, acest fapt este satisfăcător explicat prin reducere la sexualitatea reprimată.

795. în schimb este puțin satisfăcătoare explicația după care viziunea lui Petru se poate reduce la faptul că, suferind de foame, el a fost împins de inconștientul său să consume animale impure sau că hrana cu animale impure ar însemna în genere doar împlinirea unei dorințe interzise. Tot astfel nu poate satisface exigențele noastre încercarea de a reduce, de pildă, viziunea lui Pavel la refularea invidiei pe care i-ar fi trezit-o rolul jucat de Cristos pe lingă compatrioții săi și, consecutiv, la identificarea lui cu Cristos. Ambele explicații pot avea ceva adevărat în sine, dar ele nu se află în nici un fel de raport cu psihologia istoricește determinată atît a lui Petru, cît și a lui Pavel. Astfel de interpretări sînt prea simple și prea facile. Istoria universală nu poate fi tratată ca o problemă de fiziologie sau de cronică personală scandaloasă. Acest punct de vedere ar fi prea limitat. Sîntem de aceea nevoiți să ne lărgim substanțial concepția despre sensul latent al fanteziei; mai întîi într-o privință cauzală: psihologia individului nu este niciodată explicabilă exhaustiv prin el însuși, ci trebuie să recunoaștem limpede că ea este determinată, și este într-un anume fel determinată, de împrejurările istorice corespunzătoare. Ea nu este doar o problemă fiziologică, biologică sau personală, ci și una de natură istorică. Și astfel, un fapt psihologic oarecare nu poate fi niciodată explicat total prin cauzalitatea lui; el este un fenomen viu, legat indestructibil de continuitatea procesului vital, în așa fel încît este, pe de-o parte, întotdeauna un *ce* care a devenit, pe de alta, un *ce* în curs de devenire, un *ce* creator.

7%. Momentul psihologic are chipul lui Janus: privește atît înainte, cît și înapoi. Fiind în devenire, el pregătește și viitorul. Altminteri, intenția, scopul, punerea de țeluri, antecalcularea sau premoniția ar fi tot atîtea imposibilități psihologice. A explica, de pildă, o opinie prin faptul că alta a precedat-o este cu totul insuficient din punct de vedere practic; pentru a o înțelege trebuie să cunoaștem nu doar cauza care o dictează, ci și sensul, scopul și intenția ei; dacă știm toate acestea, ne declarăm, de regulă, **mulțumiți. în** viața curentă adăugăm fără șovăială și absolut **instinctiv un punct de vedere final oricărei explicații; nu rareori îl considerăm pe acesta chiar decisiv în paguba** momen-

tului strict cauzal, probabil din pornirea de a recunoaşte momentul creator propriu fiinţei psihice. Dacă în experienţa de fiecare zi noi acţionăm astfel, atunci trebuie să existe şi o psihologie ştiinţifică în măsură să dea seama de această împrejurare, şi anume nu situîndu-se exclusiv în planul strict cauzal, preluat din domeniul ştiinţelor naturii, ci luînd in considerare şi natura finală a psihicului.

797. Dacă, în experienţa zilnică, orientarea finală a conţinuturilor conştiinţei se află deasupra oricăror îndoieli, nu există, pînă la proba contrară, nici un motiv să presupunem că acesta ar fi cazul şi în ceea ce priveşte conţinuturile inconştientului. Potrivit experienţei mele, nu avem motive să contestăm orientarea finală a conţinuturilor inconştiente, dimpotrivă; cazurile în care se ajunge la o explicaţie satisfăcătoare doar prin adoptarea unui punct de vedere final sînt foarte numeroase. Dacă, de pildă, considerăm viziunea lui Pavel în raport cu misiunea lui universală şi ajungem la concluzia că el îi persecuta conştient pe creştini, dar că inconştient îmbrăţişase deja creştinismul, că a devenit creştin prin faptul că la el inconştientul a predominat şi a irupt, căci personalitatea sa inconştientă aspira către acest ţel căruia i-a înţeles instinctiv necesitatea şi importanţa, o atare explicaţie a însemnătăţii acestor stări de fapt îmi pare mai adecvată decît explicaţia care reduce totul la momente personale, deşi, sub o formă ori alta, au jucat şi ele un rol oarecare, căci „preaomenescul" nu lipseşte de nicăieri. Tot astfel, interpretarea finalistă a viziunii sfîntului Petru, sugerată de *Faptele Apostolilor,* este cu mult mai satisfăcătoare decît o ipoteză de fiziologie personală.

798. în concluzie, putem spune că fantezia poate fi înţeleasă atît cauzal, cît şi finalist. Pentru explicaţia cauzală, fantezia apare ca *simptom* al unei stări fiziologice sau personale, produs de evenimente anterioare. Pentru explicaţia finalistă, în schimb, fantezia apare ca un *simbol* care încearcă să caracterizeze sau să interpreteze cu ajutorul materialelor existente un ţel anumit sau mai degrabă o anume linie de dezvoltare psihologică viitoare. Deoarece fantezia activă este principala caracteristică a activităţii artistice, artistul nu este doar un *interpret,* ci şi un *crea-*

tor, căci operele sale au valoarea unor simboluri care prefigurează linii de dezvoltare viitoare. Valoarea socială mai limitată sau mai generală depinde de capacitatea vitală mai limitată sau mai generală a individualității creatoare. Cu cît individualitatea este mai anormală, adică mai puțin viabilă, cu atît mai limitată este valabilitatea socială a simbolurilor produse de ea, chiar dacă acestea au pentru individualitatea respectivă o însemnătate absolută.

799. Existența sensului latent al fanteziei poate fi contestată doar dacă se contestă și acela al proceselor naturale. Or, științele naturii I-au demonstrat chiar sub forma legilor naturii. Se admite în general că acestea sînt ipoteze pe care omul le elaborează pentru a explica procesele naturale. în măsura în care este sigur că legile formulate concordă cu procesul obiectiv, sîntem îndreptățiți să vorbim de un sens al fenomenului material. în măsura deci în care izbutim să demonstrăm legalitatea fanteziei, sîntem îndreptățiți să vorbim și de un sens al acesteia. Dar sensul descoperit este satisfăcător, cu alte cuvinte legitatea demonstrată merită acest nume, doar atunci cînd redă adecvat esența fanteziei. A visa cînd dormi este logic, dar această legitate nu ne spune nimic despre esența visului. Ea este doar o simplă condiție a visului. A dovedi că fantezia are un izvor fiziologic este o simplă condiție a existenței ei, nu și o lege a esenței ei. Legea fanteziei ca fenomen psihologic nu poate fi decît de natură psihologică.

800. Ajungem acum la punctul al doilea al explicației noastre privind noțiunea de fantezie, anume la noțiunea de *activitate imaginară.* Imaginația este activitatea reproductivă sau creatoare a spiritului în genere; ea nu este o facultate specială, căci se poate manifesta în toate formele fundamentale ale fenomenului psihic, în gîndire, în sentiment, în senzație, în intuiție. Fantezia ca activitate imaginativă este pentru mine pur și simplu expresia nemijlocită a activității vitale de natură psihică, a energiei psihice care este dată conștiinței doar sub formă de imagini sau conținuturi, după cum energia fizică nu se manifestă decît ca stare fizică ce excită pe cale fizică organele de simț. După cum din punct de vedere energetic orice stare fizică nu este altceva

deck un sistem de forțe, tot așa și un conținut psihic, considerat din unghi energetic, nu este altceva decît un sistem de forțe care apare conștiinței. Din acest punct de vedere se poate spune că fantezia ca fantasmă nu e nimic altceva decît o cantitate determinată de libido care nu poate apărea conștiinței niciodată altfel decît sub forma unei imagini. Fantasma este o „idee-force". Fantazarea ca activitate imaginativă este identică cu desfășurarea procesului de energie psihică.

801. *Funcție,* (v. și *Funcție valoric inferioară).* Prin funcție psihologică înțeleg o formă anume de activitate a psihicului, care în condiții schimbate rămîne egală în principiu cu sine însăși. Din punct de vedere energetic, funcția este o formă de manifestare a *libidoului* (v. mai jos), care în condiții schimbate rămîne, în principiu, egală cu sine, asemenea unei forțe fizice care poate fi de fiecare dată considerată ca o formă determinată de energia potențială. Deosebesc, în mare, patru funcții fundamentale, două raționale și două iraționale; anume *gîndirea* și *simțirea, senzația* și *intuiția.* Nu aș putea să ofer *a priori* nici un motiv pentru care socotesc fundamentale aceste funcții, ci doar să subliniez faptul că mi-am format această concepție de-a lungul unor ani întregi de experiență. Disting aceste funcții între ele, pentru motivul că ele nu se pot raporta, respectiv reduce, unele la celelalte. Principiul gîndirii de pildă este absolut diferit de acela al simțirii etc. Deosebesc, în principiu, această funcție de fantazare prin faptul că fantazarea îmi apare ca o formă particulară de activitate care se poate manifesta în toate cele patru funcții fundamentale. Voința îmi apare ca un fenomen psihic secundar, tot astfel și atenția.

802. *Funcție valoric inferioară.* Prin funcție valoric inferioară înțeleg acea funcție care în procesul de diferențiere rămîne în urmă. Din experiență rezultă că este aproape imposibil ca, în pofida condițiilor generale, toate funcțiile psihologice să se dezvolte concomitent. Chiar exigențele sociale fac ca omul să-și diferențieze în primul rînd și cel mai mult acea funcție pentru care este de la natură cel mai dotat sau care îi oferă cele mai eficiente mijloace pentru succesul său social. Foarte adesea, sau aproape de regulă, ne identificăm mai mult sau mai puțin corn-

plet cu funcția cea mai privilegiată și de aceea cea mai dezvoltată. Aici își au originea *tipurile* (v. mai jos) psihologice. Unilateralitatea acestui proces de evoluție întîrzie inevitabil maturizarea unei funcții sau a mai multora. Ele pot fi de aceea adecvat numite „inferioare", și anume în sens psihologic, nu psihopatologic; căci funcțiile rămase în urmă nu sînt nici într-un caz patologice, ci doar întîrziate în raport cu funcțiile favorizate. Ca fenomen, funcția inferioară este conștientă, dar nu este recunoscută în semnificația ei propriu-zisă. Ea se comportă ca numeroase conținuturi refulate sau insuficient luate în seamă, care pe de-o parte sînt conștiente, pe de alta sînt inconștiente, ca de pildă situațiile în care cunoaștem un ins anume după înfățișarea lui exterioară, fără ca să știm, de fapt, cine este. Astfel, în cazuri normale, funcția valoric inferioară rămîne, cel puțin în efectele ei, conștientă; în schimb, în nevroză ea este în parte, sau în cea mai mare parte, inconștientă. în măsura în care întreaga masă de libido este îndreptată către funcția privilegiată, funcția valoric inferioară se dezvoltă regresiv, adică se reîntoarce la stadiile ei arhaice preliminare, situație în care ea devine incompatibilă cu funcția conștientă, privilegiată. Dacă o funcție care în mod normal ar trebui să fie conștientă cade în inconștient, atunci și energia specifică ei trece în inconștient. O funcție naturală, precum simțirea, are o energie care îi vine de la natură, ea este un sistem viu, solid organizat, care nu poate fi nicicum deposedat cu totul de energia lui.

803. Prin trecerea în inconștient a funcției valoric inferioare, restul ei de energie ajunge în inconștient, însuflețindu-l pe acesta în mod nefiresc. Apar astfel fanteziile corespunzătoare funcției devenite arhaice. O eliberare pe calea analizei a funcției valoric inferioare din inconștient poate avea loc doar prin ridicarea la nivel conștient a formațiilor imaginative declanșate de funcția devenită inconștientă. Prin conștientizarea acestor fantezii este redusă în conștiință și funcția valoric inferioară, conferindu-i-se astfel posibilități de dezvoltare.

804. *Funcție transcendentă*[40],* v. *Simbol.*

40 Cf. Jung, *Die transzendente Fuiiktion (Gesammelte Werke,* VIII).

805. *Gînd.* Gîndul este conținutul determinat de discriminarea intelectuală sau materia *funcției gîndirii* (v. *Gîndire).*

806. *Gîndire.* înțeleg prin gîndire una din cele patru funcții fundamentale (v. *Funcție).* Gîndirea este acea funcție psihologică ce corelează (conceptual), potrivit legilor ei proprii, conținuturi date de reprezentări. Ea este o activitate aperceptivă și ca atare poate fi împărțită într-o formă *activă* și una *pasivă.* Gîndirea activă este o acțiune volițională, cea pasivă o acțiune evenimențială. în primul caz supun conținuturile reprezentării unui act de judecată voit, în cel de al doilea caz, se ordonează corelații conceptuale, se formează judecăți care eventual sînt în contradicție cu intenția mea sau nu corespund țelului meu și sînt lipsite de sentimentul direcției, deși ulterior printr-un act aperceptiv activ pot să-mi dau seama de orientarea lor. Gîndirea activă ar corespunde deci conceptului meu de *gîndire orientată*[41]. în lucrarea mai jos citată am caracterizat insuficient gîndirea pasivă drept „fantazare"[42] Astăzi aș numi-o gîndire *intuitivă.*

807. O succesiune simplă de reprezentări, denumită de unii psihologi *gîndire asociativă,* nu este pentru mine gîndire, ci simplă *reprezentare.* Se poate vorbi de gîndire, după opinia mea, doar atunci cînd avem în vedere conexiunea unor reprezentări într-un concept, deci cu alte cuvinte atunci cînd există un act de judecată, indiferent dacă el corespunde sau nu intenției noastre.

808. Denumesc *intelect* capacitatea gîndirii direcționate, și *intuiție intelectuală,* capacitatea gîndirii pasive sau nedirecționate. Mai departe, denumesc funcție *rațională* (v. mai jos), gîndirea direct ionată, intelectul, în virtutea faptului că ordonează în concepte, potrivit condițiilor normei mele raționale, conștiente, conținuturile reprezentării. în schimb, gîndirea nedirecționată, intuiția intelectuală, este pentru mine o funcție *irațională* (v. mai jos), în virtutea faptului că judecă și ordonează conținuturile reprezentării după norme inconștiente și ca atare nerecunoscute

41 Jung, *Wandlungen uiui Symbole der Libido,* pp. 7 ș. urm. (Reeditare: *Symbole der Wandlung (Gesammelte Werke,* VI).

42 *Loc. cit.,* p. 19.

ca fiind conforme cu rațiunea. Eu pot eventual recunoaște ulterior că și actul intuitiv de judecată corespunde rațiunii, deși el a apărut pe o cale care mie îmi pare irațională.

809. Prin gîndire afectivă nu înțeleg gîndirea intuitivă, ci gîndirea dependentă de simțire, deci o gîndire care nu își urmează principiul său logic, ci care este subordonată simțirii. în gîndirea afectivă legile logicii există doar aparent, în fapt ele sînt suspendate în favoarea intenției afective.

810. *Idee.* Folosesc în această lucrare uneori conceptul de idee pentru a desemna un anume element psihologic care se află în relație strînsă cu ceea ce numesc *imagine* (v. mai jos). Imaginea poate fi de proveniență *personală* sau *impersonală.* în ultimul caz, ea este colectivă, caracterizată de calități mitologice. Eu o denumesc *imagine primordială.* Dacă nu are caracter mitologic, respectiv dacă îi lipsesc însușirile plastice, concrete și este doar colectivă, atunci o denumesc idee. Folosesc termenul de idee ca expresie ce desemnează sensul unei imagini primordiale care a fost abstras din concretismul acesteia. în măsura în care ideea este o abstracție, ea apare ca fiind derivată sau dezvoltată din ceva mai elementar, ca un produs al gîndirii. Wundt[43] și alții dau ideii acest înțeles de secundar și derivat.

811. în măsura însă în care ideea nu face altceva decît să formuleze sensul unei imagini primordiale, în care ea era deja reprezentată *simbolic,* esența ei nu mai este un produs derivat; examinînd lucrurile din unghi psihologic, ea apare ca existînd aprioric, ca o posibilitate dată de conexiuni de gînduri. De aceea, potrivit esenței și nu formulării ei, ideea este o mărime psihologică, determinată, existînd aprioric. în acest sens, ideea este la Platon un arhetip al lucrurilor, la Kant „prototipul utilizării intelectului", un concept transcendental care ca atare depășește granița experimentabilului[44], un concept rațional „al cărui obiect nu poate fi găsit în ordinea experienței"[45]. Kant afirmă: „Deși despre conceptele raționale transcendentale trebuie să spunem:

43 *Philosophische Studien,* VII, 13.

44 *Kritik der reinen Vemunft.* Ed. Kehrbach, pp. 279 ș. urm.

45 *Logik,* p. 140.

ele nu suni decît Idei, nu le vom considera totuși nicidecum ca fiind de prisos și zadarnice. Căci, deși nici un obiect nu poate fi determinat prin ele, ele pot totuși servi în fond și fără să se observe intelectului ca un canon care să-i permită să-și extindă folosirea lui și s-o facă uniformă, prin aceasta, el nu cunoaște, ce-i drept, un obiect *mai mult* decît ar cunoaște după conceptele lui, dar este mai bine și mai departe condus în această cunoaștere. Fără să mai spun că, poate, aceste Idei fac posibilă o trecere de la conceptele despre natură la cele practice și, în felul acesta, pot procura Ideilor morale însele suport și legătură cu cunoștințele speculative ale rațiunii."[46]

812. Schopenhauer afirmă: „înțeleg prin idee oricare din treptele determinate și fixe de obiectivare a voinței, în măsura în care aceasta este lucrul în sine și este ca atare străină de pluralitate, trepte care se comportă față de lucrurile individuale la fel ca formele sau ca prototipurile lor eterne."[47] La Schopenhauer, ideea este oricum intuitivă, căci el o concepe exact în sensul atribuit de mine imaginii primordiale, ca fiind însă oricum incognoscibilă individului, revelîndu-se doar „subiectului pur al cunoașterii", înălțat deasupra voinței și a individualității.[48]

813. Hegcl ipostaziază total ideea și îi conferă atributul de unică ființă reală. Ea este „conceptul, realitatea conceptului și unitatea amîndurora"[49]. Ea este „zămislire eternă"[50].

814. La Lasswitz, ideea este o „lege care indică direcția pe care urmează să se dezvolte experiența noastră". Ea este „realitatea cea mai sigură și mai înaltă"[51].

815. La Cohen, ideea este „conștiința de sine a conceptului", „fundamentarea" ființei.[52]

816. Nu vreau să multiplic dovezile privitoare la natura primară a ideii. Citatele pe care le-am dat arată în suficientă mă-

46 *Kritik der reinen Vernunft. [Ed. cit.,* p. 301 — *n. t.]*

47 *Die Welt als Wilie und Vorstellung.* Voi. I, 25.

48 *Loc. cit.,* § 49.

49 *Ăsthetik,* I, 138.

50 *Logik,* **III,** pp. 242 ș. urm.

51 *Wirklichkeiten,* pp. 152, 154.

52 *Logik der reinen Erkenntius,* pp. 14, **18.**

sură că ideea este concepută și ca mărime fundamentală, existînd *a priori.* Această ultimă calitate ea o deține de la treapta ce o premerge, respectiv de la *imaginea* (v. mai jos) simbolică primordială. Natura secundară, de ordin abstract și derivat, ce îi este proprie, ideea o are de la prelucrarea rațională pe care o suferă imaginea primordială pentru a fi aptă de utilizare rațională. Imaginea primordială este întotdeauna și pretutindeni o mărime psihologică ce se reînnoiește în forme autohtone. într-o anumită măsură același lucru se poate spune și despre idee. Totuși, în virtutea naturii sale raționale, ideea este mult mai supusă prelucrării raționale care, puternic influențată de timp și de împrejurări, îi procură expresiile adecvate, de fiecare dată, spiritului vremii. Din pricina faptului că provine din imaginea primordială, unii filozofi îi atribuie o calitate transcendentală, ceea ce de fapt nu este propriu ideii așa cum o concep eu, ci mai degrabă imaginii primordiale care este atemporală ca parte componentă, dintotdeauna și pretutindeni, a spiritului uman. Autonomia ideii vine de asemenea de la imaginea primordială, care nu este creată, ci există dintotdeauna, intrînd în componența percepției, în așa fel încît s-ar putea spune că ea tinde din sine însăși către propria realizare, resimțită fiind de spirit ca o potentă activ determinantă. Această concepție nu este de altfel generală, ci depinde probabil de atitudine (cf. cap. VII).

817. Ideea este o mărime psihologică care nu determină numai gîndirea, ci (ca idee practică) și simțirea. Folosesc termenul de idee oricum doar atunci cînd vorbesc despre determinarea gîndirii la cel care gîndește; tot astfel aș vorbi de idee în cazul determinării simțirii la cel care simte. Pe de altă parte, este terminologic adecvat să se vorbească de determinarea prin imaginea primordială atunci cînd avem de-a face cu determinarea apriorică a unei funcții nediferențiate. Natura dublă a ideii ca un *ce* concomitent primar și secundar provoacă ocazional confundarea sa promiscuă cu „imaginea primordială". Pentru atitudinea introvertită, ideea este *primum moveits,* pentru cea extravertită, ea este un produs.

818. *Identificare.* Prin identificare se înțelege un proces psihologic în care personalitatea se *disimilează* (v. *Asimilare)* parțial

sau total de sine. Identificarea este o înstrăinare a subiectului de sine însuşi în favoarea unui obiect în care subiectul se deghizează într-o oarecare măsură. Identificarea cu tatăl semnifică practic adoptarea modului de a fi al tatălui, ca şi cum fiul ar fi asemenea părintelui său, iar nu o individualitate diferită de a acestuia. Identificarea se deosebeşte de *imitaţie* prin aceea că este o *imitaţie inconştientă,* în timp ce imitaţia este o copie conştientă. Imitaţia este un auxiliar indispensabil, in slujba personalităţii tinere, în curs de dezvoltare. Ea acţionează stimulator atîta timp cit nu este o formă de comoditate, împiedicînd dezvoltarea unei căi individuale adecvate. De asemenea poate fi favorabilă atîta timp cit calea individuală nu este încă practicabilă. Dacă se iveşte însă o posibilitate individuală mai bună, identificarea îşi vădeşte caracterul patologic prin aceea că devine tot atît de stînjenitoare pe cît fusese înainte de stimulatoare, susţinînd inconştient dezvoltarea. în acest caz, ea acţionează disociator, scindînd personalitatea în două părţi, străine una de cealaltă.

819. Identificarea nu se referă întotdeauna la persoane, ci şi la lucruri (de pildă, la o mişcare spirituală, o afacere etc.) şi la funcţii psihologice. Această eventualitate este cu deosebire importantă (cf. cap. II). în acest caz, identificarea duce la constituirea unui caracter secundar, şi anume la faptul că individul se identifică în asemenea măsură cu funcţia sa cea mai bine dezvoltată, încît se îndepărteză în mare parte sau total de caracterul său iniţial, individualitatea sa propriu-zisă căzînd în inconştient. Este, aproape de regulă, cazul tuturor care posedă o funcţie diferenţiată. Trebuie chiar să se treacă prin această etapă pentru a se ajunge la individuaţie. Identificarea cu părinţii sau cu membrii apropiaţi ai familiei este în parte un fenomen normal, în măsura în care coincide cu „identitatea familială" existînd aprioric, într-o atare situaţie e recomandabil să nu se vorbească de identificare, ci corespunzător situaţiei de fapt, de identitate. Identificarea cu membrii familiei se deosebeşte de identitate prin aceea că nu este un fapt aprioric dat, ci apare doar secundar prin următorul proces: individul care se dezvoltă cu pornire de la identitatea familială iniţială se loveşte în procesul său de

adaptare și de dezvoltare de un obstacol nu ușor de biruit; drept urmare, apare o stază libidinală care își caută treptat o cale regresivă. Prin regresie sînt retrăite stări mai vechi, printre care identitatea familială. Tocmai această identitate, aproape depășită și trăită regresiv, constituie identificarea cu membrii familiei. Toate identificările cu persoane urmează această cale. Identificarea ține întotdeauna la obținerea unui avantaj, la înlăturarea unui obstacol sau la rezolvarea unei probleme în maniera altcuiva.

820. *Identitate.* Vorbesc de identitate în cazul unei echivalențe patologice. Identitatea este întotdeauna un fenomen inconștient, căci o echivalență conștientă ar presupune întotdeauna conștiința a două obiecte echivalente, prin urmare separarea subiectului de obiect, ceea ce ar suprima fenomenul identității. Identitatea psihologică are deci drept condiție prealabilă inconștiența. Ea este o caracteristică a mentalității primitive și baza propriu-zisă a „participării mistice", care nu e nimic altceva decît un reziduu al indistincției psihice primordiale între subiect și obiect, deci al stării inconștiente primordiale; astfel, ea este o caracteristică a stării de spirit proprie primei copilării și, în fine, o caracteristică a inconștientului civilizatului adult care, dacă nu a trecut în conținutul conștient, rămîne permanent în stare de identitate cu obiectele. Pe identitatea cu părinții se sprijină *identificarea* (v. mai sus) cu ei; de asemenea, se întemeiază pe ea posibilitatea *proiecției* și a *introiecției* (v. mai jos).

821. Identitatea este în primul rînd o echivalență inconștientă cu obiectele. Ea nu este o punere pe aceeași treaptă, o identificare, ci o echivalență apriorică, ce nu a fost niciodată obiect al conștiinței. Pe identitate se sprijină prejudecata naivă că psihologia unuia ar fi echivalentă cu psihologia altuia, că aceleași motive ar fi valabile pretutindeni, că ceea ce e plăcut pentru mine e și pentru altul, că ceea ce este imoral pentru mine trebuie să fie în mod necesar și pentru ceilalți. Pe identitate se întemeiază și tendința general răspîndită de a voi să schimbi la altul ce ar trebui să schimbi la tine. Pe identitate se întemeiază apoi posibilitatea sugestiei și a contagiunii psihice. Identitatea apare în cazuri patologice, de exemplu în delirul paranoic de interpretare, în care bolnavul presupune la ceilalți, fără să ezite, propriul

său conținut subiectiv. Identitatea deschide posibilitatea unui colectivism conștient, a unei atitudini sociale conștiente care și-a găsit expresia cea mai înaltă în idealul iubirii creștine a aproapelui.

822. *Imaginație,* v. *Fantezie.*

823. *Imagine.* Cînd vorbesc în această lucrare de imagine, am în vedere nu copia psihică a obiectului exterior, ci mai degrabă o reprezentare provenind din domeniul terminologiei poetice, anume *reprezentarea imaginară* care se referă doar indirect la percepția obiectului exterior. Ea se bazează mai degrabă pe activitatea imaginară a inconștientului; se manifestă în conștiință ca produs inconștient, și anume mai mult sau mai puțin subit, oarecum ca o viziune sau ca o halucinație, dar fără caracterul patologic al acesteia, adică fără a face parte vreodată din tabloul clinic al unei boli. Imaginea are caracterul psihologic al unei reprezentări imaginare și niciodată pe acela cvasireal al halucinației, adică ea nu stă niciodată în locul realității și este întotdeauna, în calitate de imagine „interioară", deosebită de realitatea senzorială. De regulă, îi lipsește orice proiecție în spațiu, cu toate că în cazuri excepționale poate să apară cumva din afară. Acest mod de apariție se cuvine denumit *arhaic* (v. mai sus), dacă nu este în primul rînd patologic, ceea ce însă nu-i suspendă nicidecum caracterul arhaic. Pe o treaptă primitivă, adică în mentalitatea primitivului, imaginea interioară se transpune ușor în spațiu, sub forma unei viziuni sau a unei halucinații auditive, fără a deveni însă patologică.

824. Dacă, de regulă, imaginea nu are o valoare reală, în schimb, ocazional, ea poate asuma o importanță cu atît mai mare pentru trăirea sufletească, adică o considerabilă valoare psihologică ce reprezintă o realitate „interioară" care depășește în anumite împrejurări importanța realității „exterioare". în acest caz, individul tinde să se adapteze nu la realitate, ci la exigențele interioare.

825. Imaginea interioară este o mărime complexă, alcătuită din materialele cele mai diferite și de origini din cele mai felurite. Ea nu este însă un conglomerat, ci un produs unitar care își are propriul sens autonom. Imaginea este o *expresie concen-*

tratã a situației psihice globale și nu doar sau precumpănitor a conținuturilor inconștiente, dar nu a tuturor conținuturilor, ci doar a celor constelate momentan. Această constelație rezultă, pe de-o parte, din activitatea proprie a inconștientului, pe de alta, din starea momentană a conștiinței care stimulează întotdeauna activitatea materialelor subliminale corespunzătoare și totodată le inhibă pe cele necorespunzătoare. în consecință, imaginea este o expresie atît a situației momentane inconștiente cit și a celei conștiente. Interpretarea sensului ei nu se poate face numai cu pornire de la conștiință sau numai de la inconștient, ci doar ținîndu-se cont de relația lor reciprocă.

826. Numesc *primordială*[53] imaginea care are un caracter *arhaic*. Vorbesc de caracter arhaic atunci cînd imaginea prezintă o remarcabilă concordanță cu motive mitologice cunoscute. în acest caz, ea exprimă, pe de-o parte, materiale precumpănitor *colectiv-inconștiente* (v. mai jos), iar pe de altă parte, indică faptul că situația momentană a conștiinței este supusă mai puțin unei influențe personale și mai mult uneia colective.

827. Imaginea *personală* nu are caracter arhaic și nici semnificație colectivă, ci exprimă conținuturi personal-inconștiente și o situație personal-condiționată a conștiinței.

828. Imaginea primordială pe care am numit-o și „arhetip" este întotdeauna colectivă, adică este comună cel puțin unor întregi popoare sau epoci istorice. Motivele mitologice principale sînt probabil comune tuturor raselor și tuturor timpurilor; am izbutit să demonstrez existența unei serii de motive din mitologia greacă în visele și fanteziile negrilor pur sînge, atinși de boli mintale[54].

829. Din punctul de vedere al unei cauzalități de ordinul științelor naturii, imaginea primordială poate fi interpretată ca un

---

53 Termen împrumutat de la J. Burckhardt. Cf. Jung, *Wandlungen uiid Symbole der Libido,* p. 35 (reeditare: *Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke,* V]).

54 Un exemplu remarcabil de imagine arhaică în: Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido,* pp. 94 ș. urm. (reeditare: *Symbole der Wandlung [Gesammelte Werke,* V]).

precipitat mnemic, o *engramă* (Semon), apărută prin condensarea a nenumărate procese asemănătoare. în această viziune, imaginea este un precipitat, deci o formă tipică fundamentală, a unei anume trăiri sufletești, continuu repetate. Ca motiv mitologic, ea este o expresie permanent activă și neîncetat reînnoită care fie evocă anumite trăiri sufletești, fie conferă acestora formularea adecvată. Din acest punct de vedere, ea este expresia psihică a unei situații anatomo-fiziologice determinate. Dacă admitem că orice structură anatomică se datorează efectului pe care condițiile ambiante îl au asupra materiei vii, atunci putem considera că imaginea primordială în ocurența ei perpetuă și universală răspunde unei influențe exterioare tot atît de generale și de constante, care trebuie să aibă caracterul unei legi naturale. în felul acesta orice mit ar putea fi redus la natură — ceea ce numeroși mitologi au și făcut — , de exemplu, miturile solare la răsăritul și apusul zilnic al soarelui, la alternanța perceptibilă prin simțuri a anotimpurilor. Totuși astfel nu se poate explica de ce soarele și metamorfozele sale aparente nu alcătuiesc nemijlocit și fățiș conținutul mitului. Faptul că soarele sau luna sau fenomenele meteorologice apar cel puțin alegorizate traduce o colaborare autonomă a psihicului care, drept urmare, nu poate fi nici un simplu produs, nici o simplă copie a condițiilor de ambianță. Căci de unde ar avea psihicul facultatea de a se situa în afara percepției senzoriale? De unde ar avea el facultatea de a face mai mult, sau de a face altceva, decît de a confirma mărturiile simțurilor? în fața acestor întrebări, teoria engramelor a lui Scmon, bazată pe cauzalitatea științelor naturii, nu mai este suficientă. Sîntem, prin urmare, constrînși să presupunem că structura dată a creierului își datorează alcătuirea nu doar influenței condițiilor ambiante, ci și constituției specifice și autonome a materiei vii, adică unei legi date o dată cu viața. Constituția dată a organismului este de aceea un produs, pe de-o parte, al condițiilor exterioare, pe de alta, al determinărilor inerente viului. Corespunzător, și imaginea primordială este neîndoielnic de raportat, pe de-o parte, la anumite procese perceptibile ale naturii, în veșnică reînnoire și deci neîntrerupt active, pe de altă parte, la anumite determinări interioare ale vieții spirituale și ale vieții

în genere. Organismul opune luminii o nouă structură, ochiul, iar spiritul opune procesului naturii o imagine simbolică ce îl percepe pe acesta precum ochiul percepe lumina. Și după cum ochiul este o mărturie a activității creatoare specifice și autonome a materiei vii, tot astfel și imaginea primordială este o expresie a forței creatoare, proprii și autonome a spiritului.

830. Imaginea primordială este astfel o expresie care sintetizează procesul viu. Ea conferă percepțiilor senzoriale și celor interioare ale spiritului, inițial haotice și dezordonate, un înțeles structuram care le leagă, eliberind astfel energia psihică de legătura cu percepția simplă și neînțeleasă. Ea leagă însă și energiile descătușate prin percepția stimulilor de un sens determinat care conduce acțiunea pe căi corespunzătoare lui.

831. Imaginea primordială este treapta premergătoare a *ideii* (v. mai sus), solul matricial al acesteia. Pornind de aici și prin eliminarea *concretismului* (v. mai sus) propriu și necesar al imaginii primordiale, rațiunea dezvoltă din acest sol matricial un concept — e vorba tocmai de idee — care se deosebește de toate celelalte concepte prin faptul că nu este dat prin experiență, ci se dovedește a fi un principiu situat la baza oricărei experiențe. Această calitate ideea o deține de la imaginea primordială care ca expresie a structurii cerebrale specifice conferă formă precisă oricărei experiențe.

832. Gradul de eficiență psihologică a imaginii primordiale este determinat de atitudinea individului. Dacă atitudinea este introvertită, se produce, ca urmare a abstragerii libidoului din obiectul exterior, o accentuare sensibilă a obiectului interior, respectiv a gîndului. De aici rezultă o dezvoltare deosebit de intensă a gîndurilor pe linia trasată anticipativ și inconștient de imaginea primordială. Aceasta iese astfel indirect la lumină. Continuînd dezvoltarea intelectuală se ajunge la idee, care nu e altceva decît imaginea primordială formulată în ordinea intelectului. Dincolo de idee duce numai dezvoltarea funcției contrare, astfel spus, dacă ideea este sesizată intelectualmente, ea tinde să acționeze asupra vieții. Ea atrage de aceea simțirea care în acest caz este mai puțin diferențiată și, drept urmare, mai concretistă decît gîndirea. Simțirea este din acest motiv impură și

contopită cu inconștientul, căci nediferențiată. într-o atare situație, individul este incapabil să unească simțirea astfel constituită cu ideea. Atunci, în cîmpul vizual lăuntric, imaginea primordială apare sub formă de *simbol* (v. mai jos). în virtutea naturii sale concrete, ea poate percepe sentimentul concret încă nediferențiat, iar în temeiul semnificației sale, ea poate percepe ideea a cărei mamă este, contopind astfel ideea și simțirea. Imaginea primordială asumă deci un rol mediator și își demonstrează din nou eficiența salvatoare pe care a avut-o întotdeauna în religii. Motiv pentru care aș raporta ceea ce Schopenhauer spune despre idee mai degrabă la imaginea primordială, deoarece, cum am explicat în cadrul definiției *ideii,* aceasta nu este în întregime și exclusiv apriorică, ci trebuie interpretată și ca produs derivat care s-a dezvoltat cu pornire de la ceva. îl rog deci pe cititor ca, în citatul din Schopenhauer ce urmează, să înlocuiască termenul „idee" din text cu „imagine primordială", pentru a înțelege la ce mă refer.

833. „De individ ca atare, ea — ideea — nu este niciodată recunoscută, ci doar de acela care s-a ridicat deasupra oricărei individualități pînă la subiectul pur al cunoașterii: deci ea este accesibilă doar geniului și aceluia care prin intensificarea, de cele mai multe ori prilejuită de operele geniului, a forței sale pure de cunoaștere se află într-o stare de spirit genială: de unde faptul că ideea nu este pur și simplu, ci doar determinat, comunicabilă, căci odată concepută și repetată (de exemplu) în opera de artă, ea se adresează fiecăruia doar potrivit cu valoarea intelectuală ce îi este acestuia proprie" etc.

834. „Ideea este, în virtutea formei temporale și spațiale a aprehensiunii, unitate prăbușită în pluralitate."

835. „Conceptul este asemenea unui recipient fără viață în care lucrurile introduse zac într-adevăr alături, din care însă nici nu se poate socoti altceva decît s-a pus: ideea, în schimb, dezvoltă în cel care a înțeles-o reprezentări noi în raport de conceptul omonim: ea este asemenea unui organism viu, în dezvoltare, dotat cu forță de zămislire, care produce ceea ce nu a fost introdus în compartimentele sale."[55]

---

55 ***Die Welt als Wille und Vorstellung,*** **voi. I, p. 49.**

836. Schopenhauer a recunoscut limpede că „ideea", adică imaginea primordială, după definiția mea, nu este accesibilă în modul în care este produsă o noțiune sau o „idee" („idee" în accepția lui Kant de „concept din noțiuni"[56], ci că la ea se poate ajunge cu ajutorul unui element de dincolo de intelectul formulator, ceva în genul „stării de spirit geniale" de care vorbește Schopenhauer și care nu e altceva decît o stare afectivă. Căci de la idee se ajunge la imaginea primordială doar prin faptul că drumul care duce la idee poate fi continuat, trccînd peste punctul ei culminant, pînă la funcția contrară.

837. Față de claritatea ideii, imaginea primordială are avantajul de a fi vie. Ea este un organism propriu, însuflețit, „dotat cu forță de zămislire", organizare ereditară de energie psihică, sistem solid care nu e doar expresia, ci și posibilitatea de desfășurare a procesului energetic. Pe de-o parte, ea caracterizează felul mereu același în care s-a desfășurat din timpuri imemoriale procesul energetic, pe de altă parte, ea face reînnoit posibilă această curgere regulată, mijlocind o aprehensiune sau o înțelegere psihică de situații, în așa fel îneît viața să poată fi mereu continuată. Ea este cealaltă față a *instinctului,* acțiune de ordin teleologic, dar care presupune totodată și o înțelegere, adecvată sensului și scopului deopotrivă, a situației date. Aprehensiunea situației date este conferită de imaginea existînd aprioric. Ea reprezintă formula utilizabilă fără de care aprehensiunea unei noi stări de fapt ar fi imposibilă.

838. *Imagine a sufletului.* Imaginea sufletului reprezintă un caz special de *imagini* (v. mai sus) psihice, produse de inconștient. După cum *persona,* atitudinea exterioară, apare în vise în general sub chipul anumitor persoane posedînd într-un grad foarte marcat calitățile corespunzătoare, tot astfel inconștientul figurează sufletul, atitudinea interioară, prin persoane prezentînd calități corespunzătoare sufletului. O astfel de imagine se numește imagine a sufletului. Ocazional e vorba de persoane complet necunoscute sau de persoane mitologice. La bărbați, sufletul este, de regulă, înfățișat de inconștient sub forma unei per-

56 *Kritik der reinen Vemunft,* ed. Kehrbach, p. 279.

soane feminine; invers la femei. în cazurile în care individualitatea este inconștientă și asociată de aceea sufletului, imaginea acestuia va fi de același sex. în toate împrejurările în care subiectul se identifică cu *persona* (v. *Suflet)* și deci sufletul este inconștient, imaginea acestuia este transferată într-o persoană reală. Această persoană este obiect de iubire sau de ură sau chiar de spaimă intensă. Influențele acestei persoane au un caracter de imediatitate și de constringere inevitabilă, căci suscită întotdeauna un răspuns afectiv. Afectul vine din aceea că o adaptare conștientă efectivă la obiectul ce reprezintă imaginea sufletului este imposibilă. Din pricina imposibilității, a inexistenței unei relații obiective, libidoul se acumulează și explodează într-o descărcare afectivă. în locul unor adaptări eșuate apar întotdeauna afecte. O adaptare conștientă la obiectul care reprezintă imaginea sufletului este imposibilă tocmai fiindcă, pentru subiect, sufletul este inconștient. Dacă ar fi conștient, subiectul l-ar putea distinge de obiect și, în consecință, ar putea suspenda efectele nemijlocite ale obiectului, căci acestea provin din proiecția pe obiect a imaginii sufletului[57]

839. în real, suportul care se potrivește cel mai bine imaginii sufletului unui bărbat, în virtutea calității feminine a sufletului său, este o femeie, și invers; pentru femeie, un bărbat. întotdeauna acolo unde există o relație inevitabilă, de efect, ca să spun așa, magic între sexe, ne aflăm în prezența unei proiecții a imaginii sufletului. De vreme ce aceste relații sînt frecvente, probabil că și sufletul este frecvent inconștient, adică trebuie să fie numeroși oamenii care nu au conștiința atitudinii pe care o adoptă în fața proceselor psihice interioare. Inconștiența fiind întotdeauna însoțită de o identificare corespunzătoare cu *persona,* această identificare trebuie să fie de asemenea frecventă. Ceea ce se produce într-adevăr, de vreme ce numeroase persoane se identifică atît de complet cu atitudinea lor exterioară, îneît ei nu mai au nici o relație conștientă cu procesele lor interioare. Oricum, se produce și situația inversă; imaginea sufletului nu se proiectează, ci rămîne în subiect; acesta se identifică astfel cu

57 Cf. Jung, *Die Psychologie der Obenragung (Gesammelte Werke,* XVI).

sufletul propriu în măsura în care este convins că modul său de a se comporta față de propriile procese lăuntrice reprezintă caracterul său unic și real. în acest caz, ca urmare a stării sale de inconștiență, persoana este proiectată, anume asupra unui obiect de același sex. Este baza a numeroase cazuri de homosexualitate manifestă sau latentă; sau de transfer patern la bărbați, respectiv de transfer matern la femei. Astfel de transferuri afectează întotdeauna oameni cu adaptare exterioară defectuoasă și cu o lipsă relativă de relații, căci identificarea cu sufletul creează o atitudine care se orientează precumpănitor în funcție de percepția proceselor interioare, ceea ce răpește obiectului influența sa determinantă.

840. Dacă imaginea sufletului este proiectată, apare o legătură afectivă necondiționată cu obiectul. Dacă nu este proiectată, apare o stare de relativă neadaptare, numită de Freud *narcisism*. Proiectarea imaginii sufletului dispensează de preocuparea legată de procesele lăuntrice atîta vreme cît comportamentul obiectului concordă cu imaginea sufletului. Subiectul este pus astfel în situația de a-și trăi și dezvolta mai departe *persona* proprie, în timp, obiectul însă abia dacă va fi în stare să corespundă întotdeauna exigențelor imaginii sufletului, deși există femei care izbutesc, în paguba propriei lor vieți, să joace pe lîngă soții lor, de-a lungul a numeroși ani, rolul imaginii sufletului. în acest scop, ele sînt ajutate de instinctul lor biologic de femei. Același lucru îl poate face inconștient un bărbat pentru soția sa, dar atunci el este determinat să facă fapte ce-i depășesc capacitățile, atît în bine, cît și în rău. Și el este ajutat de instinctul său biologic masculin.

841. Dacă imaginea sufletului nu este proiectată, apare cu timpul o diferențiere de-a dreptul patologică în relațiile cu inconștientul. Subiectul este inundat în măsură creseîndă de conținuturile inconștiente pe care nu le poate nici utiliza și nici prelucra în vreun fel, din cauza relației sale defectuoase cu obiectul. E de la sine înțeles că astfel de conținuturi prejudiciază în bună măsură raportul cu obiectul. Aceste două atitudini reprezintă, firește, cazuri limită, între care se plasează atitudinile normale. După cum se știe, insul normal nu este caracterizat de

claritatea, puritatea sau adîncimea fenomenelor sale psihologice, ci mai degrabă de caracterul lor atenuat și estompat. La oamenii cu atitudine exterioară cordială și lipsită de agresivitate, imaginea sufletului are, de regulă, un caracter răutăcios. Un exemplu literar în acest sens îl oferă femeia demonică ce îi însoțește pe Zeus în *Primăvara olimpică* a lui Spitteler. .Bărbatul decăzut este adesea pentru femeile idealiste un purtător al imaginii sufletului, de unde, în astfel de cazuri, frecventele „fantezii de salvare"; același lucru la bărbații pentru care prostituata este împodobită cu aureola sufletului ce trebuie salvat.

842. *Inconștient.* Noțiunea de inconștient este pentru mine de natură *exclusiv psihologică* și nu filozofică, în sens metafizic. Inconștientul este, după opinia mea, o noțiune psihologică de graniță ce acoperă toate conținuturile și procesele psihice care nu sînt conștiente, adică nu sînt raportate perceptibil la eu. Legitimitatea în genere a discuției despre existența proceselor inconștiente decurge pentru mine exclusiv din experiență, și anume mai întîi din experiența psihopatologiei care arată de o manieră indiscutabilă că, de pildă, într-un caz de amnezie isterică, eul ignoră total existența unor complexe psihice întinse, dar că o procedură hipnotică simplă este în stare să determine, în momentul imediat următor, reproducerea perfectă a conținutului pierdut. Din miile de experiențe de acest fel rezultă legitimitatea discuției despre existența conținuturilor psihice inconștiente. A ști în ce stare se află un conținut inconștient, atîta timp cît el nu este atașat conștiinței, scapă oricărei posibilități de cunoaștere. Este de aceea inutil a voi să formulăm ipoteze în această privință. Unor astfel de fantezii le aparțin, de pildă, supoziția cerebrației, a procesului fiziologic etc. Cu totul imposibil este să se stabilească și întinderea inconștientului, cu alte cuvinte, să se fixeze conținuturile pe care el le înglobează. în această privință decide doar experiența. Grație ei știm că, pierzîndu-și valorile energetice, conținuturile conștiente pot deveni inconștiente. Acesta este procesul normal al uitării. Că aceste conținuturi care cad sub pragul conștiinței nu se pierd pur și simplu, aflăm tot din experiență: după decenii de cufundare în inconștient, ele se pot din nou ridica la suprafață, dacă împrejurările sînt adecvate,

precum în vis, în hipnoză sau sub formă de criptomnezie[58], ori prin reîmprospătarea asociațiilor cu conținut uitat.

843. Experiența ne învață mai departe că conținuturile conștiente, fără să-și piardă considerabil din valoare, pot cădea sub pragul conștiinței prin uitare intenționată — ceea ce Freud numește *refularea* unui conținut penibil. Un efect asemănător îl are și disocierea personalității, adică destrămarea unității conștiinței ca urmare a unui afect puternic, a unui șoc nervos sau a disocierii conștiinței în schizofrenie (Bleuler).

844. Știm astfel tot din experiență că percepțiile senzoriale, ca urmare a unei intensități scăzute sau a unei atenții deviate, nu mai ajung la nivelul apercepției conștiente, devenind totuși conținuturi psihice prin apercepție inconștientă, ceea ce iarăși se poate demonstra prin hipnoză. Același lucru se petrece cu anumite concluzii sau combinații care rămîn inconștiente ca urmare a valorii lor scăzute sau a devierii atenției. în fine, tot experiența ne învață că există corelații psihice inconștiente, de pildă, imagini mitologice, care, nefiind niciodată obiecte ale conștiinței, decurg în întregime din activitatea inconștientă.

845. Experiența ne oferă deci puncte de sprijin care confirmă presupunerea că există conținuturi inconștiente. Ea nu poate însă să ne spună nimic în legătură cu ceea ce ar putea constitui conținuturi inconștiente. E de prisos a formula orice ipoteză în acest sens, deoarece determinarea întinderii cîmpului inconștientului e cu neputință de aproximat. Unde se situează granița unei percepții senzoriale subliminale? Există vreo măsură capabilă să dea seama de gradul de subtilitate și de întindere al unor combinații inconștiente? Cînd dispare cu totul un conținut uitat? Tot atîtea întrebări fără răspuns.

846. Experiența noastră de pînă acum privind natura, conținuturilor inconștiente ne îngăduie o anume clasificare generală.

---

58 Cf. Flournoy, *Des hides ă la Planète Mars, 1900. Nouvelles observations sur un cos de somnambulisme avec glossolalie*, în: „Archives de Psychologie", I (1901), p. 101. Jung, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phănomene.* Cf. apoi articolul despre *Kryptomnesie* (ambele în *Gesammelte Werke,* I).

Putem astfel să deosebim un inconștient *personal* care cuprinde toate achizițiile existenței personale, deci tot ceea ce a fost uitat sau refulat, precum și percepții, gînduri și sentimente subliminale. Alături de aceste conținuturi personale inconștiente există altele care provin nu din achiziții personale, ci din posibilitatea transmisă ereditar a funcționării psihice în genere, anume din structura cerebrală moștenită. Acestea sînt conexiuni mitologice, motive și imagini care pot apărea oricînd și oriunde, dincolo de orice migrație sau tradiție istorică. Denumesc aceste conținuturi *inconștient colectiv.* Experiența ne arată că, asemenea conținuturilor conștiente, și cele inconștiente sînt angrenate într-o activitate precisă. După cum din activitatea psihică conștientă decurg anumite rezultate sau anumite produse, tot astfel, și din activitatea inconștientă apar anumite produse, precum visele sau fanteziile. E inutil a se specula pe seama cuantumului de participare a conștiinței, spre pildă, la vise. Un vis oarecare ni se înfățișează ca atare, noi nu îl elaborăm conștient. Evident că reproducerea conștientă sau chiar percepția îl modifică sensibil, fără insă a suprima faptul fundamental, care este mișcarea productivă de proveniență inconștientă.

847. Numim *compensator* (v. mai sus) raportul funcțional dintre procesele inconștiente și conștiință, căci, potrivit observației, procesul inconștient împinge la suprafață materialul subliminal, constelat prin starea conștiinței, deci toate acele conținuturi care, dacă totul ar fi conștient, ar trebui neapărat să facă parte din situația conștientă. Funcția compensatoare a inconștientului apare cu atît mai limpede cu cît atitudinea conștientă este mai unilaterală, împrejurare ilustrată abundent în patologie.

848. *Individ.* Individul este ființa în singularitatea ei; individul psihologic este caracterizat de psihologia particulară și, în anume privință, unică ce îi este proprie. Particularitatea psihicului individual apare mai puțin la nivelul elementelor și mai mult la acela al structurilor sale complexe. Individul psihologic^ sau individualitatea psihologică, există inconștient *a priori;* el nu există conștient decît în măsura în care subiectul are conștiința elementelor care îl particularizează, adică în măsura în care se deosebește conștient de ceilalți. Individualitatea psihică

este un dat corelativ individualității fizice; dar inițial, cum am arătat, ea este doar inconștientă. E nevoie de un proces conștient de diferențiere, de *individuație* (v. mai jos), pentru ca individualitatea să se conștientizeze, altfel spus să se desprindă din identitatea cu obiectul. Identitatea cu obiectul a individualității este echivalentă cu inconștientul acesteia. Dacă individualitatea este inconștientă, nu există individ psihologic, ci doar o psihologie colectivă a conștiinței. în acest caz, individualitatea inconștientă apare ca fiind identică cu obiectul, ca fiind proiectată asupra lui. Drept urmare, obiectul are o valoare hipertrofiată, iar influența lui determinantă este prea puternică.

849. *Individualitate.* înțeleg prin individualitate unicitatea și particularitatea individului din toate punctele de vedere psihologice. Individual este tot ceea ce nu e colectiv, deci tot ceea ce aparține unui singur individ și nu unui grup mai mare de indivizi. Nu s-ar putea vorbi de individualitatea elementelor psihologice, ci doar de aceea a grupărilor sau combinațiilor lor singulare și unice.

850. *Individuale.* Noțiunea joacă un rol nu lipsit de importanță în psihologia noastră. Individuația este, în genere, un proces de formare și particularizare a individului, în special de dezvoltare a individului psihologic ca ființă distinctă de ansamblu, de psihologia colectivă. Individuația este deci un *proces de diferențiere,* al cărei țel stă în dezvoltarea personalității individuale. Individuația este o necesitate firească în măsura în care frînarea ei prin reglementări excesive sau chiar exclusive, potrivit normelor colective, ar prejudicia grav activitatea vitală a individului. Individualitatea este însă deja dată fizic și fiziologic, de unde și expresia ei psihologică corespunzătoare. O frînare considerabilă a individualității presupune de aceea o mutilare artificială. Este fără doar și poate că un grup social alcătuit din indivizi estropiați nu poate fi o instituție sănătoasă, viabilă în timp; căci doar acea societate care își poate conserva coerența internă și valorile colective, acordînd totodată individului maxima libertate posibilă, are șanse de viață durabilă. Deoarece individul nu este doar ființă individuală, existența lui presupunînd

relații colective, procesul de individuație nu duce la izolare, ci la o coeziune colectivă mai intensă și mai generală.

851. Procesul psihologic al individuației este strîns conexat de așa-numita *funcție transcendentă,* care determină liniile individuale de dezvoltare ce nu ar putea fi atinse doar pe calea normelor colective (v. *Simbol).*

852. Individuația nu poate în nici un caz constitui unicul țel al educației psihologice. înainte ca ea să devină scop, este necesar ca educația să-i fi atins pe al ei, respectiv adaptarea la un minim de norme colective necesare existenței: pentru ca o plantă să fie pusă în situația de a-și dezvolta la maxim particularitățile, trebuie mai întîi ca ea să poată crește în solul în care a fost sădită.

853. Individuația se află mai mult sau mai puțin în opoziție cu norma colectivă, căci ea este separare și diferențiere de general și constituire a particularului, dar nu o particularitate *căutată,* ci una întemeiată aprioric în dispoziția subiectului. Opoziția cu norma colectivă este însă doar aparentă, căci la o examinare mai atentă, punctul de vedere individual nu este *contrar* normei colective, ci este doar *altfel* orientat. Calea individuală nici nu poate fi în opoziție cu norma colectivă, deoarece opoziția cu aceasta din urmă nu ar putea fi decît o *normă* contrară. Calea individuală însă nu este niciodată o normă. O normă apare pe baza totalității căilor individuale și nu are legitimitate existențială și efect vitalizant decît atunci cînd există, în genere, căi individuale care tind să se orienteze din cînd în cînd după normă. Cînd are valoare absolută, o normă nu slujește la nimic. Un conflict adevărat cu norma colectivă apare doar atunci cînd calea individuală este ridicată la rangul de normă, ceea ce constituie intenția individualismului extrem. O astfel de intenție este evident patologică și contrară vieții. Ea nu are nimic a face cu individuația care se angajează, ce-i drept, pe o cale individuală lăturalnică, dar nu se poate lipsi de normă nici pentru orientarea proprie față de societate, nici pentru a stabili raportul colectiv indispensabil vieții indivizilor în societate. Individuația duce de aceea la o prețuire firească a normelor colective, în vreme ce pentru o orientare colectivă, exclusivă a vieții, norma este inu-

tilă într-o măsură din ce în ce mai mare; de unde prăbușirea moralității. Ca *cît normarea colectivă a omului este mai puternică, cu atît imoralitatea sa individuală este mai mare.* Individuația coincide cu dezvoltarea conștiinței din starea de *identitate* primordială (v. *Identitate).* Individuația semnifică deci o lărgire a sferei conștiinței și a vieții psihologice conștiente.

854. *Instinct.* Atunci cînd vorbesc aici sau în alte lucrări de instinct, am în vedere ceea ce se înțelege de obicei prin acest termen: *constringerea* la anumite acțiuni. Ea poate proveni de la o excitație exterioară sau interioară, declanșată de mecanismul instinctului sau poate avea cauze organice situate în afara sferei relațiilor psihice cauzale. *Instinctiv* este orice fenomen psihic care nu își are originea într-o cauză pusă intenționat de voință, ci într-o constrîngere dinamică, indiferent dacă această constrîngere provine direct din surse extrapsihice sau este esențialmente determinată de energiile declanșate doar de intenția voițională; în ultimul caz, cu rezerva că rezultatul produs depășește efectul țintit de voință. Noțiunea de instinct reunește, după părerea mea, toate fenomenele psihice de a căror energie conștiința nu poate să dispună.[59] Prin urmare, potrivit acestei concepții, *afectele* (v. mai sus) aparțin atît proceselor instinctuale cît și proceselor afective (v. *Simțirea).* Procesele psihice care în împrejurări obișnuite sînt funcții voiționale (sînt deci subordonate în întregime controlului conștiinței) pot în împrejurări anormale să devină procese instinctive dacă li se asociază o energie psihică inconștientă. Acest fenomen apare atunci cînd sfera conștiinței este limitată de refularea unor conținuturi incompatibile sau cînd se produce un „abaissement du niveau mental" (Janet) ca urmare a oboselii, a intoxicațiilor sau, în genere, a proceselor cerebrale patologice, într-un cuvînt, acolo unde conștiința nu mai poate, sau nu poate încă, să controleze procesele cele mai accentuate.

855. Nu le-aș considera procese instinctive, ci automate, pe acelea care au fost cîndva conștiente, iar cu timpul s-au auto-

59 Cf. Jung, *lustinkt und Unbewufltes,* în: *Ober psycliische Energetik und dos Wesen der Trăume,* pp. 259 ș. urm. *(Gesammelte Werke,* VIII).

matizat. în mod obișnuit, ele nu se comportă ca instincte, căci în condiții normale nu apar niciodată sub formă de constrîngeri, ci doar atunci cînd primesc o energie de origine străină.

856. *Intelect.* Prin intelect înțeleg *gindire direcțională* (v. mai sus).

857. *Introiecție.* Termenul a fost introdus de Avenarius[60] ca omolog *proiecției.* Dar transferul în obiect al unui conținut subiectiv pe care îl are în vedere introiecția poate fi tot atît de bine exprimat prin noțiunea de proiecție care este preferabilă pentru desemnarea acestui proces. Ferenczi a definit noțiunea de introiecție ca fiind opusă celei de „proiecție", anume ca înglobare a obiectului în cercul de interese subiective, în vreme ce „proiecția" semnifică o transpunere a conținuturilor subiective in obiect.[61] „în timp ce paranoicul refulează din eu toate mișcările neplăcute, nevroticul se ajută preluînd o parte cît mai mare din lumea exterioară și făcînd din ea obiectul unor fantezii inconștiente." Primul mecanism este o proiecție, ultimul, o introiecție. Introiecția este un fel de „proces de dilatare", o „lărgire a cercului de interese". După Ferenczi, introiecția este un proces normal.

858. Din punct de vedere psihologic, introiecția este deci un *proces de asimilare* (v. mai sus), în timp ce proiecția este un proces de disimilare. Introiecția reprezintă o asimilare a obiectului de către subiect, proiecția, în schimb, o diferențiere a obiectului de subiect prin transferarea în obiect a unui conținut subiectiv. Introiecția este un proces de extravertire, căci pentru a asimila obiectul e necesară empatia — în genere, investirea obiectului. Deosebim o introiecție *pasivă* de una *activă;* de prima formă țin procesele de transfer care se produc sub durata tratamentului nevrozelor, în genere toate cazurile în care obiectul exercită asupra subiectului o atracție necondiționată; de ultima formă ține empatia ca proces de adaptare.

859. *Introversie.* Introversia este îndreptarea către interior a *libidoului* (v. mai jos). Prin aceasta se exprimă o relație negativă

60 *Der menschliche Weltbegriff,* 1905, pp. 25 ș. urm.

61 Ferenczi, *Introjektion und Obertragung,* 1910, pp. 10 ș. urm.

a subiectului cu obiectul. Interesul nu se îndreaptă către obiect, ci se retrage de la acesta și revine la subiect. Cine are o atitudine introvertită gîndește, simte și acționează într-un mod care lasă limpede să se vadă că subiectul este în primul rînd cel care motivează, în vreme ce obiectului îi revine cel mult o valoare secundară. Introversia poate să aibă un caracter mai mult intelectual sau mai mult sentimental, tot astfel ea poate fi caracterizată de intuiție sau de senzație. Introversia este *activă,* atunci cînd subiectul *vrea* să se închidă, într-o anume măsură, față de obiect și este *pasivă,* atunci cînd subiectul nu este în stare să readucă la obiect libidoul care se scurge din el. Introversia obișnuită este caracteristică *tipului introvertit* (v. *Tip).*

860. *Intuiție* (de la *intueri* — a privi). După părerea mea, intuiția este o funcție psihologică de bază. Este acea funcție care mijlocește percepții pe *cale inconștientă.* Obiectul unor atare percepții poate fi de orice natură, exterioară, interioară sau de ordinul conexiunii dintre acestea. Particularitatea intuiției stă în faptul că ea nu este nici senzație senzorială, nici sentiment și nici deducție intelectuală, deși poate să apară și sub aceste forme, în cazul intuiției, conținutul ni se înfățișează ca un întreg definitiv, fără ca noi să fim în stare să spunem sau să înțelegem în ce fel el s-a constituit. Intuiția este un fel de înțelegere instinctivă a oricăror feluri de conținuturi. Ea este, ca și *senzația* (v. mai jos), o funcție *irațională* (v. mai jos) de percepție. Conținuturile ei sînt date ca și acelea ale senzației, spre deosebire de conținuturile afective și intelective care au caracter de „derivat", de „produs". De aici, siguranța și certitudinea cunoașterii intuitive care i-au permis lui Spinoza să considere „scientia intuitiva" drept forma cea mai înaltă de cunoaștere.[62] Intuiția împarte această calitate cu senzația al cărei fundament fizic constituie baza și cauza certitudinii ei. Tot astfel, certitudinea intuiției se întemeiază pe anumite fapte psihologice, a căror apariție și disponibilitate rămîn inconștiente. Intuiția apare sub formă *subiectivă* sau *obiectivă;* prima este o percepție de fapte psihice inconștiente, de proveniență csențialmente subiectivă;

62 Tot astfel și Bergson.

ultima, o percepție de fapte care se întemeiază pe percepții subliminale referitoare la obiect și pe sentimente și ginduri subliminale determinate de aceste percepții. După gradul de participare a senzației se pot deosebi forme *concrete* și forme *abstracte* de intuiție. Intuiția concretă mijlocește percepții referitoare la realitatea lucrurilor; intuiția abstractă, în schimb, mijlocește percepția corelațiilor ideatice. Intuiția concretă este un proces reactiv, rezultînd pur și simplu din stările date de fapt. Intuiția abstractă, în schimb, necesită ca și senzația abstractă un anumit element de orientare, volitional sau intențional.

861. Intuiția este, alături de senzație, o caracteristică a psihologiei infantile și primitive. Contrabalansînd intensitatea impresiei senzoriale, ea transmite copilului și primitivului percepția imaginilor mitologice, treptele premergătoare ale *ideilor* (v. mai sus). Intuiția compensează senzația și este, ca și aceasta, matricea din care se dezvoltă gîndirea și simțirea ca funcții raționale. Intuiția este o funcție irațională, deși componentele ei pot fi ulterior analizate, iar apariția ei poate fi pusă de acord cu legile rațiunii. Cel care își orientează atitudinea generală după principiul intuiției, deci după percepțiile care trec prin inconștient, aparține *tipului intuitiv*[6]* (v. *Tip).* Putem distinge intuitivi introvertiți sau extravertiți, după cum intuiția e valorificată în interior în vederea cunoașterii sau a contemplației lăuntrice, ori în exterior, în scopul acțiunii și al executării. în cazuri anormale, intuiția se contopește cu conținuturile inconștientului colectiv care o condiționează intim; de aici faptul că tipul intuitiv poate părea în acest caz irațional și incomprehensibil în cel mai înalt grad.

862. *Irațional.* Utilizez acest termen pentru a desemna nu ceea ce *contravine rațiunii,* ci ceea ce e *în afara rațiunii,* respectiv nu poate fi motivat prin rațiune. Aici intră fapte elementare, de pildă că pămîntul are o lună, că clorul este un element, că apa își atinge densitatea maximă la 4°C etc. Irațional este mai apoi *hazardul,* chiar dacă ulterior cauzalitatea sa rațională ar putea fi demonstrată.[64] Iraționalul este un factor al ființei pe care com-

63 Meritul de a fi descoperit acest tip îi revine lui M. Moltzer.

64 Cf. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip okausaler Zusammenhänge (Gesammelte Werke,* VIII).

plicarea explicației rezonabile îl poate împinge tot mai departe, dar care complică în cele din urmă explicația într-atît, încît aceasta sfîrșește prin a depăși forța comprehensivă a gîndirii raționale, atingînd limitele acesteia, înainte ca ea să fi putut îmbrățișa totalitatea universului prin legile rațiunii. O explicație pe deplin rațională a unui obiect ființînd cu adevărat (și nu a unuia doar pus) este o utopie sau un ideal. Doar un obiect care a fost pus poate fi rațional și pe deplin explicat, căci el închide de la început în sine doar ceea ce a pus în el logica gîndirii. Știința empirică, de asemenea, nu pune decît obiecte rațional limitate, prin faptul că, lăsînd intenționat deoparte intîmplătorul, ea nu ia în considerare obiectul real ca totalitate, ci doar o parte a acestuia pusă în vedetă de examinarea rațională. Astfel, *ca funcție direcțională,* gîndirea este rațională, tot astfel și simțirea. Dacă însă aceste funcții nu tind către o selecție logic determinată de obiecte, de calități sau de relații între obiecte, ci către ceea ce este perceput întîmplător, și este propriu oricărui obiect real, atunci ele își pierd direcția și prin aceasta ceva din caracterul lor rațional; asumînd caracter întîmplător, ele devin parțial iraționale. Gîndirea și simțirea care se orientează după percepțiile întîmplătoare, și tocmai de aceea iraționale, sînt o gîndire și o simțire *intuitivă* sau *senzorială*. *Intuiția* ca și *senzația* sînt funcții psihologice care își ating desăvîrșirea în *percepția absolută* a ceea ce se petrece în genere. Potrivit naturii lor, ele trebuie să adopte o atitudine corespunzătoare fortuitului absolut ca și oricărei posibilități; ele sînt de aceea în mod necesar lipsite cu totul de o direcție rațională. Le denumesc din acest motiv funcții iraționale, în opoziție cu gîndirea și simțirea, funcții care ating desăvîrșirea într-o deplină concordanță cu legile rațiunii.

863. Deși iraționalul nu poate constitui niciodată obiectul vreunei științe, pentru psihologia practică este de mare însemnătate să se aprecieze corect momentul irațional. Psihologia practică ridică multe probleme care nu au o soluție rațională, ci pretind o rezolvare irațională, respectiv neconformă cu legile rațiunii. Dacă se speră sau se nutrește exclusiv convingerea că fiecare conflict se poate rezolva potrivit legilor rațiunii, există

riscul de a se obstacula o soluționare reală de natură irațională (v. *Rațional).*

864. *Libido*[65]. Prin libido înțeleg *energia psihică.* Energia psihică este intensitatea procesului psihic, *valoarea sa psihologică.* Nu este vorba de o valoare morală, estetică sau intelectuală atribuită, ci de faptul că valoarea psihologică este definită în raport cu forța *determinantă* a numitului proces, care se exprimă în efecte („randamente") psihice precise. Nu concep libidoul nici ca *o forță* psihică, așa cum greșit procedează unii critici. Nu ipostaziez noțiunea de energie, ci o utilizez pentru a desemna intensități sau valori. întrebarea dacă există sau nu o forță psihică specifică nu are nimic a face cu noțiunea de libido. Utilizez adesea termenul de libido cu sensul de „energie". Justificarea folosirii lui în accepția de energie psihică am dezvoltat-o amănunțit în lucrările indicate în nota de la subsol.

865. *Orientare.* Numesc orientare principiul general al unei atitudini (v. mai sus). Orice atitudine se orientează după un anume punct de vedere, indiferent dacă acesta e conștient sau inconștient. Așa-numita atitudine de putere, de pildă, se orientează după punctul de vedere al forței exercitate de eu asupra influențelor și atitudinilor care tind să îl subjuge. Atitudinea intelectuală se orientează, de exemplu, după principiul logic ca lege supremă. Atitudinea senzitivă se orientează după percepția senzorială a faptelor date.

866. *„Participation mystique".* Acest termen este împrumutat de la Lévy-Bruhl[66]. Prin el se înțelege o formă particulară de legătură psihologică cu obiectul. Ea constă în faptul că subiectul nu se poate distinge clar de obiect, ci este legat de acesta printr-o relație directă, care poate fi numită identitate parțială. Aceasta se sprijină pe o contopire apriorică dintre obiect și subiect. Participarea mistică este de aceea o rămășiță a unei stări primordiale. Ea nu se referă la totalitatea relației dintre subiect și

65 Cf. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido,* pp. 119 ș. urm. (reeditare: *Symboleder Wandlung [Gesammelte Werke,* V]) și *Ober psychische Energetik und das Wesen der Traume,* pp. 7 ș. urm. *(Gesammelte Werke,* VIII).

66 Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans Ies socie'te's infe'rieures,* 1912.

obiect, ci doar la anumite cazuri în care apare fenomenul acestei relații speciale. Participarea mistică este firește un fenomen care se poate observa cel mai bine la primitivi; ea apare însă foarte des și în societățile civilizate, chiar dacă nu în aceeași proporție și cu aceeași intensitate. De regulă, ea se produce aici între persoane, mai rar între o persoană și un lucru. în primul caz, ea este relația așa-zisă de transfer, în care obiectul exercită un efect cumva magic, adică necondiționat, asupra subiectului. în ultimul caz, e vorba fie de un efect asemănător al unui lucru, fie de un fel de identificare cu un lucru sau cu ideea acestuia.

867. *Persona,* v. *Suflet.*

868. *Planul obiectului.* Prin interpretarea în planul obiectului înțeleg acea concepție privind visul sau fantezia în care persoanele sau relațiile care apar aici sînt raportate la persoane sau situații obiectiv reale. Aceasta în opoziție cu interpretarea la *planul subiectului* (v. mai jos) care leagă persoanele și situațiile onirice de valori subiective. Concepția freudiană a visului se mișcă aproape exclusiv în planul obiectului de vreme ce reduce dorințele onirice la obiecte reale sau la procese sexuale aparținînd sferei fiziologice, deci extrapsihologice.

869. *Planul subiectului.* Prin interpretarea în planul subiectului înțeleg acea concepție privind visul sau fantezia în care persoanele sau relațiile care apar aici sînt raportate în întregime la factori aparținînd propriului nostru psihic. Este cunoscut faptul că imaginea unui obiect din psihicul nostru nu este niciodată identică cu obiectul, ci cel mult asemănătoare lui. Ea apare, desigur, prin percepția senzorială și prin apercepția acestor stimuli, dar prin intermediul unor procese de formare aparținînd deja psihicului nostru și pe care obiectul nu face decît să le declanșeze. Mărturia simțurilor noastre se acoperă, ce-i drept, după cum știm din experiență, în bună măsură cu calitățile obiectului, apercepția noastră însă se află sub influențe subiective care scapă aproape controlului nostru și care îngreunează foarte mult cunoașterea exactă a caracterului uman. O mărime psihologică atît de complexă precum este un caracter uman oferă percepției senzoriale doar foarte slabe puncte de susținere. Cunoașterea lui pretinde empatie, reflecție și intuiție. Ca urmare a acestor corn-

plicații, judecata finală este, firește, de valoare discutabilă, în așa fel încît imaginea pe care ne-o formăm despre un obiect uman este, în orice împrejurare, extrem de subiectiv condiționată. Și iată de ce este esențial ca în psihologia practică să se distingă ferm imaginea, *imago-u*\ unui om de existența sa reală. Ca urmare a constituirii sale extrem de subiective, *imago-ul* este nu o dată mai degrabă imaginea unui complex funcțional subiectiv dccît aceea a obiectului însuși. De aceea, în cazul tratării analitice a unui produs inconștient este esențial ca *imago-u*\ să nu se identifice pur și simplu cu obiectul, ci să se considere mai degrabă o expresie a relației pe care subiectul o întreține cu obiectul. Aceasta este interpretarea în planul subiectului.

870. Tratarea unui produs inconștient in planul subiectului demonstrează existența unor opinii și tendințe subiective cu care este investit obiectul. Dacă deci apare într-un produs inconștient *imago-n*\ obiectului, e vorba *eo ipso* nu de un obiect real, ci tot atît de bine, și poate chiar precumpănitor, de un complex funcțional subiectiv (v. *Imagine a sufletului).* Această interpretare în planul subiectului ne îngăduie o interpretare psihologică cuprinzătoare nu doa. a visului, ci și a operelor literare în care diferitele figuri reprezintă complexele funcționale relativ autonome din psihicul poetului.

871. *Proiecție.* Spre deosebire de introiecție (v. mai sus), proiecția desemnează transferarea unui proces subiectiv într-un obiect. Prin urmare, proiecția este un proces de disimilare: un conținut subiectiv este înstrăinat de subiect și încorporat cumva obiectului. Este vorba atît de conținuturi penibile, incompatibile, de care subiectul se eliberează astfel, cit și de valori pozitive, care din anumite motive, de pildă ca urmare a unei autodeprecieri, sîm inaccesibile subiectului. Proiecția se bazează pe *identitatea* (v. mai sus) arhaică dintre subiect și obiect, dar se poate vorbi despre ea ca atare doar în clipa în care se manifestă necesitatea destrămării identității cu obiectul. Ceea ce se produce atunci cînd identitatea devine supărătoare, adică atunci cînd absența conținutului proiectat prejudiciază considerabil adaptarea și face dezirabilă readucerea lui la subiect. începînd cu acest moment, identitatea parțială de pînă acum dobîndește caracter

de proiecție. Expresia desemnează deci o stare de identitate perceptibilă, devenită în consecință obiect de critică, fie ea a subiectului, fie a altcuiva.

872. Se poate deosebi o proiecție pasivă de una activă. Prima este forma obișnuită a tuturor proiecțiilor patologice și a multora din cele normale, care nu rezultă dintr-o intenție anume, ci sînt fenomene pur automate. Ultima este o importantă parte componentă a *actului empatetic. Empatia* (v. mai sus) este, ca întreg, un proces de introiecție prin aceea că pune obiectul în relație intimă cu subiectul. Pentru a înfăptui această relație, subiectul separă de sine un conținut, de pildă un sentiment, și îl transferă în obiect, pe care îl însuflețește astfel și îl atrage în sfera subiectivă. Forma activă a proiecției apare și ca act de judecată care urmărește o separare a subiectului de obiect. în acest caz, o judecată subiectivă, considerată ca circumstanță valabilă, este separată de subiect și transferată în obiect, ceea ce duce la detașarea subiectului de obiect. Proiecția este deci un proces de introversie căci, spre deosebire de introiecție, ea nu duce la includerea subiectului in obiect și la asimilarea lor, ci la diferențierea și separarea lor. Din acest motiv, proiecția joacă un rol important în paranoia, care de regulă duce la o totală izolare a subiectului.

873. *Psyche,* v. *Suflet.*

874. *Rațional.* Raționalul este rezonabilul, este ceea ce corespunde rațiunii. înțeleg prin rațiune acea atitudine al cărei principiu stă în a modela gîndirea, simțirea și acțiunea potrivit cu valori obiective. Valorile obiective se stabilesc prin experiența obișnuită a faptelor exterioare pe de-o parte, a celor psihologice, interioare, de cealaltă parte. Aceste experiențe nu pot oricum să reprezinte „valori" obiective, dacă nu sînt evaluate ca atare de subiect, ceea ce este deja un act al rațiunii. Dar atitudinea rațională care ne permite în genere să declarăm valabile valorile obiective nu este opera unui singur subiect, ci aceea a istoriei omenirii.

875. Majoritatea valorilor, obiective — și în felul acesta și rațiunea — sînt complexe moștenite, solid constituite, de reprezentări la a căror organizare au lucrat nenumărate milenii, îm-

pinse de aceeași necesitate care prezidează reacțiile organismului viu la media condițiilor necontenit repetate ale mediului, reacții care îi opun acestuia din urmă complexe funcționale corespunzătoare, precum ochiul, perfect acordat naturii luminii. S-ar putea vorbi de aceea de o rațiune metafizică preexistînd în univers, dacă reacția adecvată a organismului viu la influența exterioară medie nu ar fi condiția indispensabilă a existenței sale, idee formulată încă de Schopenhauer. Rațiunea umană nu e altceva decît expresia adaptării la media evenimențialului, sedimentat în complexe de reprezentări, cu timpul solid organizate și constituind valorile obiective. Legile rațiunii sînt deci acelea care desemnează și reglează atitudinea medie, „corectă", adaptată. Rațional este tot ceea ce corespunde acestor legi; *irațional* (v. mai sus), în schimb, tot ceea ce nu se acoperă cu aceste legi.

876. Gîndirea și simțirea sînt funcții raționale, în măsura în care sînt decisiv influențate de momentul reflecției. Ele își realizează deplin vocația într-o concordanță pe cît posibil perfectă cu legile rațiunii. Funcții iraționale, în schimb, sînt acelea care urmăresc percepția pură, precum intuiția și senzația, căci, pentru a ajunge să perceapă complet evenimențialul, ele trebuie să se lipsească pe cît posibil de factorul rațional care presupune excluderea elementului extra-rațional.

877. *Reducliv.* Reductiv înseamnă „care duce înapoi". Folosesc acest termen pentru a desemna acea metodă psihologică de intepretare care tratează produsul inconștient nu din unghiul expresiei simbolice, ci din unghi *semiotic,* ca semn sau ca simptom al unui proces fundamental. Corespunzător, metoda reductivă tratează produsul inconștient' în sensul reducerii lui la elemente, la procesele fundamentale, fie că acestea sînt reminiscențe ale unor evenimente care au avut cu adevărat loc sau sint procese elementare care afectează psihicul. De unde faptul că, spre deosebire de *metoda constructivă* (v. mai sus), cea reductivă este orientată regresiv, fie în sens istoric, fie în sensul figurat al reducerii unei mărimi complexe și diferențiate la general și elementar. Metoda de interpretare atît a lui Freud, cît și a lui Adler este reductivă, deoarece ambii reduc totul la procese legate de dorință, respectiv de aspirație, în ultimă instanță la

procese de natură infantilă sau fiziologică. Produsului inconștient îi revine în această viziune, în chip necesar, doar valoarea unei expresii improprii, pentru care termenul de *simbol* (v. mai jos) nu ar trebui de fapt utilizat. Efectul reducției asupra semnificației produsului inconștient este dizolvant, căci el este fie readus la antecedentele sale istorice și deci distrus, fie este integrat procesului elementar din care a izvorît.

878. *Sentiment.* Sentimentul este conținutul determinat sau materia determinată de discriminarea empatetică *a funcției simțirii* (v. *Simțire).*

879. *Senzație.* După opinia mea, senzația este una din funcțiile psihologice fundamentale (v. *Funcție).* Și Wundt atribuie senzația fenomenelor psihice elementare.[67]

880. Senzația este acea funcție psihologică ce transmite percepției un stimul fizic. De unde faptul că se identifică cu percepția. Senzația trebuie riguros diferențiată de *sentiment,* proces cu totul deosebit de ea, dar care i se poate asocia, de pildă sub formă de „tonalitate afectivă". Senzația nu se raportează numai la stimuli fizici, externi, ci și la cei interni, adică la schimbările din organele interne. Senzația este de aceea în primul rînd *senzorială,* adică percepție datorată organelor de simț și „simțurilor corporale" (senzații chinestezice, vasomotorii etc). Ea este, pe de-o parte, un element al reprezentării, transmițînd acesteia imaginea percepută a obiectului exterior, pe de altă parte, ea este un element al sentimentului, care conferă acestuia caracter afectiv (v. *Afect)* prin percepția modificărilor corporale. Prin faptul că transmite conștiinței modificările corporale, senzația reprezintă și instinctele fiziologice, fără însă a se identifica cu ele, fiind doar o funcție perceptivă.

881. E necesar să deosebim între o senzație senzorială sau concretă și una abstractă. Cea dintîi cuprinde toate formele examinate mai sus, ultima este abstractă sau izolată de orice alt

67 Pentru istoria noțiunii de senzație ef. Wundt, *Grundzuge der pliysiologischen Psychologie,* 1, 1902, pp. 350 ș. urm.; Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie,* 1894; Willa, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart,* 1902. Von Hartmann, *Die moderne Psychologie,* 1901.

element psihologic. Senzația concretă nu se prezintă niciodată în stare „pură", ci întotdeauna amestecată cu reprezentări sentimente și gînduri. Senzația abstractă, în schimb, reprezintă o formă diferențiată de percepție care ar putea fi numită „estetică", deoarece ea se supune propriului principiu, neamestecîndu-se nici cu elementele particulare ale obiectului perceput, nici cu sentimentele și gîndurile subiective; ea se ridică astfel la un grad de puritate pe care senzația concretă nu îl atinge niciodată. Senzația concretă a unei flori, de pildă, transmite nu doar percepția florii înseși, ci și a tulpinei, a frunzelor, a habitatului ei etc. Ea se amestecă imediat cu sentimentele de plăcere sau neplăcere, trezite de vederea florii sau cu percepții olfactive simultan determinate, sau cu gînduri privind, bunăoară, clasificarea ei botanică. Senzația abstractă, în schimb, relevă pe loc trăsătura senzorială, evidențiată a florii, cum ar fi culoarea roșie strălucitoare și face din ea unicul sau principalul conținut al conștiinței, izolat de toate amestecurile pomenite. Senzația abstractă este proprie în special artistului. Ea este, asemenea oricărei abstracții, un produs al diferențierii funcționale, deci nu are nimic primordial. Forma funcțională primordială este întotdeauna concretă, adică amestecată (v. *Arhaism* și *Concretism).* Senzația concretă este un astfel de fenomen reactiv. Senzația abstractă, în schimb, nu este lipsită niciodată, asemenea oricărei abstracții, de voință, adică de element director. Voința îndreptată către abstracția senzației este expresia și punerea în acțiune a *atitudinii estetice senzoriale.*

882. Senzația caracterizează foarte puternic ființa copilului și a primitivului, în măsura în care, față de gîndire și simțire, nu și neapărat față de intuiție, ea este predominantă. în ce mă privește, consider senzația drept o percepție conștientă, iar intuiția drept o percepție inconștientă. Pentru mine, senzația și intuiția alcătuiesc o opoziție sau două funcții ce se compensează reciproc, precum gîndirea și simțirea. Din punct de vedere ontogenetic și filogenetic, funcțiile intelectuale și afective, în calitate de funcții autonome, se dezvoltă cu pornire de la senzație (și, firește, și de la intuiție, ca replică necesară a senzației).

883. Senzația, în calitate de fenomen elementar, este un dat pur, nesupus legilor rațiunii, spre deosebire de gîndire și de simțire. Denumesc din acest motiv senzația funcție *irațională* (v. mai sus), deși rațiunea izbutește să înglobeze un mare număr de senzații în corelații logice.

884. Omul a cărui atitudine generală este orientată după principiul senzației aparține *tipului senzație* (v. *Tip).*

885. Senzațiile normale sînt relative, altfel spus, ele corespund aproximativ intensității stimulului fizic. Senzațiile patologice nu sint relative, ci anormal de slabe sau anormal de puternice; în primul caz, ele sînt inhibate, în ultimul caz, exagerate. Inhibarea apare prin predominanța unei alte funcții, exagerarea prin contopire cu o altă funcție, de pildă cu funcția încă nediferențiată a simțirii sau a gîndirii. Exagerarea senzației dispare de îndată ce funcția cu care s-a contopit se diferențiază pe cont propriu. Exemple deosebit de elocvente oferă în acest sens psihologia nevrozelor, în care se constată foarte frecvent o *sexualizare* puternică (Freud) a altor funcții, adică o contopire a senzației sexuale cu alte funcții.

886. *Simbol.* Noțiunea de simbol trebuie, după părerea mea, strict deosebită de noțiunea de *semn.* Semnificație *simbolică* și semnificație *semiotică* sînt lucruri diferite. într-un sens strict, Ferrero[68] vorbește în cartea sa nu de simbol, ci de *semn.* De pildă, vechiul obicei, potrivit căruia cu prilejul vînzării unei bucăți de pămînt se oferea cumpărătorului o brazdă, poate fi numit, în chip vulgar, „simbolic", dar potrivit naturii sale, el este semiotic. Brazda este un *semn* care stă pentru întreaga bucată de pămînt. Tot astfel, roata cu aripi a funcționarului de la gară nu este un simbol al căii ferate, ci un semn al apartenenței la exploatarea feroviară. Simbolul presupune întotdeauna că expresia aleasă este cea mai bună denumire sau formulă pentru o stare de fapt relativ necunoscută, dar recunoscută ca existență sau ca necesară. Dacă deci roata cu aripi a funcționarului de la căile ferate este declarată simbol, aceasta echivalează cu a spune

68 Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme,* 1895.

că acel om are de-a face cu o ființă necunoscută care nu se poate exprima mai bine altminteri.

887. Orice interpretare care consideră expresia simbolică o analogie sau o desemnare prescurtată a unui fapt cunoscut este *semiotică.* O interpretare care socotește expresia simbolică drept cea mai bună și, în consecință, cea mai clară sau mai caracteristică formulare a unui fapt relativ necunoscut este *simbolică.* O interpretare care consideră expresia simbolică o transferare sau o transformare intenționată a unui fapt cunoscut este *alegorică.* A interpreta crucea drept simbol al iubirii divine este un demers *semiotic,* căci expresia „iubire divină" desemnează starea de fapt ce trebuie exprimată, mai potrivit și mai bine decît crucea, care poate avea și alte multe sensuri. Simbolică, în schimb, este acea interpretare care, depășind orice altă explicație posibilă, consideră crucea drept expresie a unui anume fapt încă necunoscut și incomprehensibil, mistic și transcendent, deci în primul rînd psihologic, care nu poate fi reprezentat mai exact altfel decît prin cruce.

888. Atît timp cit este viu, simbolul exprimă un fapt care altminteri nu poate fi caracterizat mai bine. El este viu atîta timp cît este greu de semnificații. Dacă își naște sensul din el, altfel spus, dacă se găsește acea expresie care formulează lucrul căutat, așteptat sau presimțit mai bine decît simbolul existent pînă în acea clipă, atunci acesta este *mort,* adică nu mai posedă decît o semnificație istorică. Se poate vorbi în continuare de el ca de un simbol, cu condiția subînțeleasă de a vorbi despre ceea ce a fost el înainte de a-și zămisli propria expresie mai bună. Felul în care Pavel și speculația mistică mai veche tratează crucea arată că pentru ei aceasta era un simbol viu, care reprezenta indicibilul într-un *mod inegalabil.* Pentru orice interpretare ezoterică, simbolul este mort, căci ea îl readuce întotdeauna la o expresie pe care o consideră, adesea pe nedrept, mai potrivită; în felul acesta, ea face din simbol semnul convențional al unor raporturi care aiurea sînt mai deplin și mai bine cunoscute. Simbolul nu este viu decît pentru punctul de vedere ezoteric.

889. Expresia folosită pentru a desemna ceva cunoscut este întotdeauna un simplu semn, niciodată un simbol. De aceea e

absolut imposibil ca un simbol viu, adică greu de înțelesuri, să ia naștere din raporturi cunoscute. Căci ceea ce decurge din aceste raporturi nu conține decît ceea ce s-a introdus în ele. Orice produs psihic, care la un moment dat exprimă cel mai bine o stare de fapt încă necunoscută sau doar relativ cunoscută, poate fi interpretat ca simbol, în măsura în care se admite că el exprimă și ceea ce este doar presimțit și încă nelămurit cunoscut, în măsura în care închide in sine o ipoteză sau este în consecință desemnarea anticipată a unui fapt de natură încă necunoscută, orice teorie științifică este un simbol. Același lucru e valabil pentru orice fenomen psihologic cu condiția ca el să enunțe sau să semnifice ceva în plus care scapă cunoașterii momentului dat. Această ipoteză este posibilă oriunde există o conștiință care caută alte posibilități de semnificare a lucrurilor. Ea nu este posibilă — și anume doar pentru conștiința în chestiune — în cazul în care aceasta a stabilit o expresie care urmează să spună exact ceea ce a intenționat să spună, ca, de pildă, o expresie matematică. Atare restricție însă nu există pentru altă cunoștință. Aceasta poate concepe expresia matematică drept simbolul unui fapt psihic ascuns și necunoscut intenției care îl stabilește, în măsura în care se poate demonstra că acest fapt nu era cunoscut celui care a creat expresia semiotică și în consecință nu putea constitui obiectul unei utilizări conștiente.

890. Dacă ceva are sau nu caracter de simbol depinde mai întîi de atitudinea conștiinței examinatoare, a unui intelect bunăoară care consideră starea de fapt dată nu doar ca atare, ci și ca expresie a necunoscutului. Este de aceea perfect posibil ca cineva să stabilească un fapt care din unghiul său de vedere să nu pară simbolic, dar să pară din unghiul altei conștiințe. Și invers. Există oricum produse al căror caracter simbolic nu depinde doar de atitudinea conștiinței examinatoare, ci se revelează din sine însuși prin efectul simbolic exercitat asupra observatorului. Aceste produse sînt astfel constituite îneît, lipsite de simbolismul lor, nu ar mai avea nici o semnificație. Un triunghi cu un ochi închis în el este ca fapt pur atît de absurd îneît observatorul nu îl poate asimila unui joc întîmplător. O astfel de configurație impune o interpretare simbolică. Efectul ei este intensificat fie

prin repetarea frecventă şi identică a aceleiaşi configuraţii, Tie prin grija cu care ea este confecţionată, anume ca expresie a unei valori particulare ce îi este atribuită.

891. Simbolurile care nu acţionează din ele însele în modul descris mai sus fie sînt moarte, adică depăşite de formulări mai potrivite, fie sînt produse a căror natură simbolică depinde exclusiv de atitudinea conştiinţei examinatoare. Putem numi prescurtat această atitudine, care concepe simbolic fenomenul dat, *atitudine simbolică.* Ea este doar în parte justificată de atitudinea împrejurărilor exterioare; de cealaltă parte ea rezultă dintr-o anumită concepţie de viaţă, care atribuie un sens oricărui eveniment, mic sau mare, şi conferă acestui sens o valoare mai mare decît realului pur. Acestei concepţii i se opune o alta care pune accentul întotdeauna pe realul pur, subordonîndu-i acestuia sensul. Pentru această atitudine nu există simbol acolo unde sensul simbolic depinde doar de modul de examinare. Ea recunoaşte simbolul doar atunci cînd acesta invită observatorul să presupună un sens ascuns. în imaginea unui zeu cu cap de taur se poate, de pildă, vedea un corp omenesc căruia i s-a înlocuit capul cu acela al unui taur; o astfel de explicaţie însă nu rezistă în faţa unei intepretări simbolice, căci simbolul este aici prea marcat pentru a putea fi trecut cu vederea.

892. Un simbol care îşi subliniază propria natură simbolică nu e neapărat *viu.* El poate, bunăoară, să acţioneze doar asupra laturii istorice sau filozofice a intelectului, să suscite doar un interes intelectual sau estetic. Viu este un simbol doar atunci cînd pentru observator el exprimă în chip suprem un fapt presimţit dar încă nerecunoscut. în aceste condiţii el provoacă o participare a inconştientului. El are un efect vitalizant şi stimulator. După cum spune Faust: „Dar altfel ah! mă zguduie-acest semn!"*

893. Simbolul viu traduce un fragment esenţial de inconştient, şi cu cît acest fragment este mai răspîndit, cu atît efectul său e mai general, căci face să vibreze în fiecare coarda comună. Deoarece simbolul este, pe de-o parte, şi expresia supremă a

* *Ed. cit.,* p. 60.

ceea ce este încă necunoscut, expresie de nedesluşit într-un anume moment dat, el izvorăşte în chip necesar din ceea ce este mai diferenţiat şi mai complex în atmosfera spirituală a epocii sale. Cum, pe de altă parte, simbolul viu închide în sine ceea ce este comun unui grup mai mare de oameni, tocmai pentru a putea acţiona asupra lor, el trebuie să sesizeze exact atare elemente comune. Ele nu pot fi niciodată de ordinul diferenţierii şi achiţionării celei mai înalte, căci acestea sînt accesibile şi inteligibile doar unei minorităţi, ci natura lor trebuie să fie ceva atît de primitiv, încît omniprezenţa ei să fie indiscutabilă. Efectul simbolului este universal doar atunci cînd el exprimă în chip suprem un astfel de conţinut. în aceasta constă efectul puternic şi totodată eliberator al unui simbol social viu.

894. Tot ceea ce am spus despre simbolul social este valabil şi pentru cel individual. Există produse psihice individuale de caracter evident simbolic care impun fără doar şi poate o interpretare simbolică. Pentru individ, ele au aceeaşi semnificaţie funcţională pe care simbolul social o are pentru un grup mai mare de oameni. Aceste produse nu au o provenienţă exclusiv conştientă sau exclusiv inconştientă, ci rezultă din colaborarea egală a conştientului cu inconştientul. Nici produsele conştiente pure, nici cele exclusiv inconştiente nu sînt *eo ipso* convingător simbolice, ci atitudinii simbolice a conştiinţei examinatoare îi revine obligaţia de a le recunoaşte caracterul simbolic. Ele pot fi însă tot atît de bine interpretate ca fapte determinate pur cauzal, cum, de pildă, erupţia roşie a scarlatinei poate fi interpretată ca un „simbol" al scarlatinei. Se vorbeşte în acest caz pe bună dreptate de „simptom" şi nu de simbol. Freud a vorbit, perfect legitim din punctul său de vedere, de *acte simptomatice*[69] şi nu simbolice, căci pentru el aceste fenomene nu sînt simbolice în sensul definit aici, ci semne simptomatice ale unui anume proces fundamental general cunoscut. Există firește nevrotici care îşi interpretează produsele inconştiente, în principal şi în primul rînd simptomele patologice, drept simboluri extrem de semnificative, în general însă, nu acesta este cazul. Dimpotrivă, nevro-

69 Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens.*

ticul de astăzi este mult prea înclinat să interpreteze doar ca „simptome" fenomene semnificative și altminteri. Faptul că în legătură cu ceea ce semnifică sau nu semnifică lucrurile există două concepții contradictorii, violent atacate și apărate de ambele părți, ne arată că, pe lingă procese care nu exprimă un sens anume, fiind simple consecințe, doar simptome, există și altele care poartă în sine un sens ascuns, care nu doar provin din ceva, ci tind să și devină ceva, motiv pentru care sînt simbolice. Cade în seama tactului și discernămîntului nostru critic a decide cînd avem de-a face cu simptome și cînd cu simboluri.

895. Simbolul are întotdeauna o natură extrem de complexă, fiind alcătuit din date proprii tuturor funcțiilor psihice. El nu este nici rațional, nici irațional. Are o latură accesibilă rațiunii, dar și una care scapă acesteia, fiind constituit nu doar din date de factură rațională, ci și din date iraționale, venind de la pura percepție interioară și exterioară. Fiind bogat în nresimțiri și greu de semnificații, simbolul se adresează atît gîndirii, cît și simțirii, iar atunci cînd natura sa imagistică aparte capătă o formă senzorială, aceasta stimulează atît senzația cît și intuiția. Simbolul viu nu poate apărea într-un spațiu obtuz, puțin evoluat, căci acesta se mulțumește cu simbolurile existente pe care i le oferă tradiția. Doar dorința frecventă a unui spirit foarte evoluat, pentru care simbolul oferit nu mai este expresia *unică* a unirii supreme, poate crea un nou simbol. Dar izvorînd din cuceririle supreme și ultime ale spiritului și totodată din străfundurile ființei, simbolul nu poate să apară doar din funcțiile spirituale cele mai diferențiate, ci trebuie să-și tragă rădăcinile, în egală măsură, și din mișcările cele mai joase și mai primitive. Pentru ca această colaborare de stări contradictorii să fie în genere posibilă, ele trebuie să stea alături și să-și facă în chip conștient și deplin opoziție. O astfel de stare trebuie să fie o dezbinare violentă de sine, și anume în măsura în care teza și antiteza se neagă reciproc, iar eul e obligat să recunoască participarea sa necondiționată la fiecare din ele. Dacă una din părți este în inferioritate, simbolul apare precumpănitor ca produs al celeilalte părți și este în aceeași măsură mai puțin simbol și mai mult simptom, anume al unei antiteze reprimate. în măsura însă în

care simbolul este doar simptom, el își pierde acțiunea eliberatoare, căci nu exprimă dreptul deplin la existență al tuturor părților psihicului, ci amintește de reprimarea antitezei, chiar și în situația în care conștiința nu își dă seama de aceasta.

8%. Dacă există însă o deplină egalitate și legitimitate a contrariilor, atestată de participarea necondiționată a eului la teză și respectiv antiteză, se produce un blocaj al voinței: a voi nu mai este posibil, căci orice motiv află în fața lui un motiv contrar de intensitate egală. Deoarece viața nu tolerează niciodată stagnarea, apare o stază de energie vitală care ar duce la o stare insuportabilă, dacă din tensiunea contrariilor nu s-ar ivi o nouă funcție unificatoare, capabilă să definească pe acestea. Ea apare, firește, din regresia libidoului provocată de stază. Deoarece prin dezbinarea totală a voinței progresul este imposibil, libidoul refulează, curentul curge înapoi spre sursă, adică oprirea și inactivitatea conștiinței produc o activitate a inconștientului, din care își trag rădăcinile arhaice comune toate funcțiile diferențiate și în care există acel amestec de conținuturi pe care îl atestă nenumărate reziduuri de mentalitate primitivă.

897. Prin activitatea inconștientului se pune în lumină un conținut constelat în egală măsură de teză și de antiteză și care, față de acestea, se comportă *compensator* (v. mai sus). Deoarece întreține relații atît cu teza, cît și cu antiteza, conținutul se constituie într-o bază medie pe care contrariile se pot unifica. Dacă luăm drept exemplu opoziția dintre simțuri și spirit, atunci conținutul mediu izvorît din inconștient oferă tezei, în virtutea bogăției sale de raporturi spirituale, o expresie binevenită, iar în virtutea evidenței sale senzoriale, va cuprinde în el și antiteza senzorială. Eul divizat între teză și antiteză își găsește în baza medie propria replică, propria și unica sa expresie de care se va prinde cu aviditate spre a scăpa de dezbinare. De aici faptul că tensiunea dintre contrarii se scurge în expresia medie pe care o apără de lupta contrariilor care se declanșează curînd în ea și în jurul ei, căci contrariile încearcă, fiecare, să rezolve noua expresie în propria accepție. Factorul spiritual vrea să transforme expresia inconștientului în ceva spiritual, simțurile vor să facă din ea ceva senzorial, una tinde să creeze știință sau artă, cea-

laltă să obțină o trăire la nivel sensibil. Dizolvarea produsului inconștient într-un sens sau în altul izbutește doar dacă eul nu este total disociat, ci înclină mai mult într-o parte decît în alta. Dacă una din părți reușește să dizolve produsul inconștient, atunci nu doar acesta înclină cu totul în direcția respectivă, ci și eul, ceea ce duce la o identificare a eului cu funcția cea mai favorabilă (v. *Funcția inferioară).* Drept urmare, procesul de disociere se va repeta ulterior pe o treaptă mai înaltă.

898. Dacă, în virtutea stabilității eului, nici teza, nici antiteza nu izbutesc să dizolve produsul inconștient, avem dovada că expresia inconștientă este superioară atît uneia, cît și celeilalte. Stabilitatea eului și superioritatea expresiei medii în raport de teză și antiteză îmi par a fi corelații ce se condiționează reciproc. Uneori s-ar zice că stabilitatea individualității înnăscute este determinată, alteori că expresia inconștientă posedă o forță superioară care conferă stabilitate necondiționată eului. în realitate însă probabil că lucrurile se prezintă în felul următor: stabilitatea și caracterul determinat al individualității, pe de-o parte, forța superioară a expresiei conștiente, pe de alta, nu sînt dccît semnele unei aceleiași stări de fapt.

899. Dacă expresia inconștientă se conservă în asemenea măsură, atunci ea devine un fel de materie primă indisociabilă, dar formativă care se constituie în obiectul comun al tezei și antitezei. Ea se transformă astfel într-un conținut care domină întreaga atitudine, anulează disocierea și constrînge forța contrariilor să se angajeze pe firul unei albii comune. în felul acesta, staza vieții este suspendată, ea poate curge mai departe cu forțe reînnoite și țeluri noi.

900. Am numit procesul descris mai sus în totalitatea lui: *funcție transcendentă;* înțeleg prin „funcție" nu o funcție fundamentală, ci una complexă, compusă din alte funcții, iar prin „transcendent" nu o calitate metafizică, ci faptul că această funcție operează o trecere de la o atitudine la alta. Materia primă prelucrată de teză și de antiteză care reunește contrariile in procesul ei formativ este simbolul viu. în materia sa brută, multă vreme indisolubilă, zace aspectul său divinatoriu, iar în forma

pe care materia o capătă sub acțiunea contrariilor stă secretul acțiunii sale asupra tuturor funcțiilor psihice. Aluzii la fundamentele procesului generator de simboluri găsim în puținele relatări despre perioadele de inițiere ale întemeietorilor de religii, de pildă Isus și Satana, Buddha și Mara, Luther și Diavolul, Zwingli și preistoria sa mireană, reînnoirea lui Faust prin contractul cu Mephisto, la Goethe. La finele lui *Zarathustra* al lui Nietzsche aflăm un exemplu elocvent de reprimare a antitezei în figura „omului celui mai slut".

901. *Simțire.* Socotesc simțirea ca fiind una din cele patru funcții psihologice fundamentale. Nu mă pot alătura acelei direcții psihologice care înțelege prin simțire un fenomen secundar dependent de „reprezentări" sau de senzații, ci o concep, asemenea lui Hoeffding, Wundt, Lehmann, Kiilpe, Baldwin și a altora, ca o funcție autonomă suigeneris.[70] Sentimentul este mai întîi un proces care are loc între eu și un conținut dat, și anume un proces care atribuie conținutului o anume *valoare,* însemnînd acceptare sau respingere („plăcere" sau „neplăcere"); el este însă și un proces care, abstracție făcînd de conținutul momentan al conștiinței sau de senzații momentane, poate apărea izolat ca „stare de spirit". în această din urmă situație, el se poate raporta cauzal la conținuturi anterioare ale conștiinței, dar nu neapărat, putînd proveni tot atît de bine și din conținuturi inconștiente, după cum atestă din belșug psihopatologia. Dar și starea de spirit, fie că este o simțire generală sau doar parțial dată, exprimă o evaluare, dar nu a unui anume conținut particular al conștiinței, ci a stării momentane, globale a acesteia, în sensul, iarăși, de acceptare sau, respectiv, de respingere. Simțirea este mai întîi un proces strict *subiectiv,* care poate fi în

70 Pentru istoria noțiunii de simțire și pentru teoria sistemului, cf. Wundt, *Grundrifi der Psychologie,* 1902, pp. 35 ș. urm.; Nahlowsky, *Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen* etc, 1907; Ribot, *Psychologie der Gefühle,* 1903; Lehmann, *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefihlslebens,* 1908; Villa, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart,* 1902, pp. 208 ș. urm.

orice privință independent de stimulul exterior, deși ea însoțește orice senzație.[71] Pînă și o senzație „indiferentă" are un „sunet afectiv", anume acela al indiferenței, prin care, din nou, se exprimă o valorizare. Simțirea este deci o formă *de judecată,* diferită însă de judecata intelectuală prin aceea că ea nu urmărește să producă o relație conceptuală, ci un act subiectiv de acceptare sau de respingere. Evaluarea prin simțire este proprie *oricărui* conținut conștient, indiferent de natura lui. Dacă intensitatea simțirii sporește, apare *afectul* (v. mai sus), adică o stare a sentimentului însoțită de inervații corporale perceptibile. Sentimentul se deosebește de afect prin faptul că el nu provoacă nici un fel de inervații corporale perceptibile, adică provoacă tot atît de puțin sau tot atît de mult ca un proces obișnuit de gîndire.

902. Simțirea obișnuită, „simplă" este *concretă* (v. mai sus), este adică amestecată cu alte elemente funcționale, de pildă, foarte adesea cu senzații. în acest caz, ea poate fi numită *afectivă* sau (așa cum procedez în lucrarea de față) *senzație afectivă {Gefiihlsempfindung),* termen care desemnează o fuziune indisolubilă a simțirii cu elemente senzoriale. Acest amestec caracteristic se găsește pretutindeni acolo unde simțirea se dovedește a fi o funcție nediferențiată, cel mai clar el apare în cazul unui nevrotic cu gîndire diferențiată. Deși simțirea este o funcție în sine autonomă, ea poate să ajungă dependentă de o alta, de pildă de gîndire; în această situație apare o simțire care însoțește gîndirea și care se salvează de la a fi refulată din conștiință doar în măsura în care se adaptează conexiunilor de natură intelectuală.

903. Simțirea concretă, obișnuită trebuie deosebită de simțirea *abstractă.* După cum noțiunea abstractă (v. *Gîndire)* lasă de-o parte diferențele dintre lucrurile pe care ea le concepe, tot astfel simțirea abstractă se ridică deasupra deosebirilor dintre feluritele conținuturi de ea evaluate și produce o „stare de spirit" sau stare a sentimentului care închide în sine, și suprimă astfel,

71 Pentru deosebirea dintre sentiment și senzație, cf. Wundt, *Grundzüge der pliysiologischen Psychologie,* I, 1902, pp. 350 ș. urm.

diferitele evaluări particulare. După cum gîndirea ordonează sub formă de noțiuni conținuturile conștiente, tot astfel simțirea le ordonează pe acestea din urmă în funcție de valoarea lor. Cu cit simțirea este mai concretă, cu atît mai subiectivă și mai personală este valoarea conferită de ea; în schimb, cu cît simțirea este mai abstractă, cu atît valoarea conferită de ea este mai generală și mai obiectivă. După cum o noțiune integral abstractă nu mai coincide cu detaliile și particularitatea obiectelor, ci doar cu elementele generale și comune ale lor, tot astfel simțirea integral abstractă nu se acoperă cu elementul particular și cu însușirile sale afective, ci doar cu ansamblul tuturor elementelor și cu nediferențierea lor. Ca și gîndirea, simțirea este o funcție rațională, căci, potrivit experienței, legile rațiunii sînt acelea care repartizează valorile, după cum și noțiunile se constituie în acord cu legile rațiunii.

904. Evident, definițiile de mai sus nu caracterizează nicidecum esența simțirii, ci îi trasează doar liniile exterioare. Facultatea conceptuală a intelectului se dovedește incapabilă să formuleze esența simțirii într-un limbaj conceptual, deoarece gîndirea aparține unei categorii pe care simțirea nu o poate măsura, după cum în genere nici o funcție psihologică fundamentală nu se poate exprima pe deplin prin alta. Acestei împrejurări i se datorează faptul că o definiție intelectuală nu va fi niciodată în situația de a reda, fie și aproximativ, specificul sentimentului. Faptul că sentimentele sînt clasificabile nu oferă nici un element capabil să le elucideze esența, căci cea mai precisă clasificare nu va putea să indice decît acel conținut sesizabil intelectualmente de care sentimentele sînt legate, fără însă ca prin aceasta să dea seama de specificul sentimentului. Cîte clase de conținut diferențiate și cunoscute de intelect, tot atîtea sentimente, fără însă ca să se ajungă la o clasificare exhaustivă a acestora, căci dincolo de clasele de conținuturi posibile, sesizabile prin intelect, există și sentimente care se sustrag oricărei rubricări intelectuale. Ideea de clasificare este ea însăși de ordin intelectual și de aceea incomensurabilă în raport cu esența sentimentului. Trebuie de aceea să ne mulțumim cu fixarea granițelor noțiunii.

905. Modul de evaluare prin simțire este comparabil cu apercepția intelectuală, este o *apercepție a valorii.* Se poate distinge

o apercepție activă și, respectiv, pasivă a sentimentului. Actul pasiv al simțirii este caracterizat de faptul că un conținut psihologic excită sau atrage sentimentul, forțînd participarea afectivă a subiectului. Actul activ al simțirii distribuie valori cu pornire de la subiect, el evaluează conținuturile după intenție, și anume după o intenție afectivă și nu intelectuală. Simțirea activă este deci o funcție *direcționată,* o acțiune a voinței, de pildă a iubi în opoziție cu a fi îndrăgostit, această din urmă stare fiind o simțire pasivă, *nedirecționată,* după cum arată și uzul lingvistic care desemnează „iubirea" drept activitate și „a fi îndrăgostit" drept stare. Simțirea nedirecționată este o *intuiție afectivă.* în sens strict deci, doar simțirea activă, direcționată poate fi socotită *rațională;* simțirea pasivă, în schimb, este *irațională,* în măsura în care produce valori fără concursul, uneori chiar fără intenția, subiectului.

906. Atunci cînd atitudinea generală a individului se orientează după funcția simțirii, vorbim de *tipul simțire* (v. *Tip).*

907. *Șinele*[72]. Ca noțiune empirică, șinele desemnează întreg cuprinsul fenomenelor psihice ale omului. El exprimă unitatea și totalitatea personalității. în măsura însă în care aceasta este, în virtutea participării ei la inconștient, doar parțial conștientă, noțiunea de sine este de fapt în parte empirică și în parte un *postulat.* Cu alte cuvinte, ea cuprinde cognoscibil și incognoscibil, respectiv ceea ce încă nu este cunoscut. Aceste calități șinele le are în comun cu foarte multe noțiuni de ordinul științelor naturii, care sînt mai mult *nomina* decît idei. în măsura în care totalitatea, constînd din conținuturi atît conștiente cît și inconștiente, este un postulat, noțiunea ei este *transcendentă;* ea presupune de aceea că factorii inconștienți decurg din cauze empirice și caracterizează astfel o esență doar în parte descriptibilă, în parte însă *pro tempore* incognoscibilă și nelimitabilă. Deoarece practic există fenomene ale conștiinței și fenomene ale inconștientului, șinele ca totalitate psihică are atît un aspect conștient, cît și unul inconștient. Empiric, șinele apare în vise, în mituri, în basme sub chipul „personalității supraordonate", pre-

72 Această definiție a fost scrisă anume pentru volumul de față (1958).

cum rege, erou, profet, mîntuitor etc, sau ca simbol al totalității, precum cerc, pătrat, *quadrat ura circuli,* cruce etc. în măsura în care reprezintă o *complexio opposilorum,* o îmbinare de contrarii, șinele poate apărea și ca o dualitate unită, precum Dao, combinație de Yang și Yin, perechea de frați, sau eroul și adversarul său (dragonul, fratele dușmănos, dușmanul de moarte, Faust și Mephisto etc); cu alte cuvinte, șinele apare empiric ca un joc între lumină și umbră, deși conceptual el este înțeles ca totalitate și deci ca unitate în care contrariile sînt unite. Nefiind evidentă, o astfel de noțiune este — *tertium non datur* — din chiar acest motiv, transcendentă. Ar fi chiar — logic — o speculație inutilă, dacă nu ar desemna și numi simbolurile unității, apărute empiric. Șinele nu este o idee filozofică, în măsura în care nu își enunță propria existență, adică nu se ipostaziază. Intelectualmente, el nu are decît semnificația unei ipoteze. Simbolurile sale empirice, în schimb, posedă foarte adesea o *numinozitate* semnificativă (de pildă, mandala), adică o valoare afectivă apriorică (de exemplu: „Deus est circulus...", pitagoreica tetraktys, cuaternitatea etc); șinele se dovedește a fi astfel o *reprezentare arhetipală* care diferă de celelalte reprezentări de același tip prin faptul că ocupă un loc central în virtutea importanței conținutului și a numinozității sale.

908. *Sintetic,* v. *Constructiv.*

909. *Suflet.* în cursul cercetărilor mele m-am simțit îndemnat să fac o deosebire conceptuală între suflet și *psyche.* Prin *psyche* înțeleg totalitatea proceselor psihice, atît a celor conștiente, cît și a acelor inconștiente. Prin suflet, în schimb, înțeleg un complex funcțional determinat și limitat care ar putea fi mai bine caracterizat de termenul „personalitate". Spre a-mi preciza poziția, voi aduce în discuție unele puncte de vedere mai îndepărtate de subiectul meu. E vorba mai ales de cercetările strălucite ale școlii franceze privind disocierea personalității, somnambulismul, dedublarea caracterului etc. care ne situează în prezența ipotezei unei multitudini de personalități într-unui și același individ.[73]

73 Azam, *Hypnotisme, double conscience et alierations de la personnalite",* 1887. Morton Prince, *The Dissociation of a Personality,* 1906. Landmann, *Die*

910. E limpede că la un individ normal nu apare niciodată o astfel de pluralitate a personalității; dar disocierea personalității, de nenumărate ori constatată, trebuie să existe și la indivizii normali, cel puțin sub o formă vag schițată. într-adevăr, în condițiile unei examinări psihologice mai atente, se pot identifica fără dificultăți prea mari și la indivizii normali urme cel puțin palide de disociere a caracterului. E suficient, de pildă, să urmărim foarte atent pe cineva în condiții diferite pentru a descoperi cit de izbitor i se schimbă personalitatea cînd trece dintr-un mediu în altul, manifestîndu-și de fiecare dată un caracter puternic conturat și clar diferit de precedentul. Proverbul „înger pe stradă, diavol acasă" este o formulare, izvorîtă din experiența cotidiană, a fenomenului de disociere a personalității. Un mediu anume pretinde o atitudine anume. Această atitudine corespunzătoare mediului devine cu atît mai obișnuită cu cît este pretinsă mai îndelung și mai frecvent. Foarte mulți oameni din clasa cultivată trebuie să se miște în două medii total diferite, în cercul domestic, familial și în sfera profesională. Cele două medii total diferite pretind două atitudini total diferite care, în funcție de gradul de *identificare* (v. mai sus) a eului cu atitudinea respectivă, determină dublarea caracterului. Corespunzător condițiilor și necesităților sociale, caracterul social se orientează pe de-o parte după așteptările și exigențele mediului profesional, pe de alta după intențiile sociale și aspirațiile subiectului. Caracterul domestic ar trebui de regulă să se formeze în funcție de pretențiile la cordialitate și comoditate ale individului, de unde faptul că oameni care în viața publică sînt extrem de energici, curajoși, tenace, voluntari și brutali, acasă, în familie sînt buni, delicați, îngăduitori și slabi. Care este caracterul lor adevărat, personalitatea lor reală? A răspunde la această întrebare e adesea imposibil.

911. Aceste scurte reflecții arată că disocierea caracterului este perfect posibilă și în cazul individului normal. Motiv pentru

---

Mehrheit geistiger Persönlichkeiten im Individuum, 1894. Ribot, *Die Persönlichkeit,* 1894. Floumoy, *Des îndes â la Planète Mars,* 1909. Jung, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phănomene (Gesammelte Werke,* I).

care tratarea disocierii personalității și ca o problemă a psihologiei normale este perfect îndreptățită. După părerea mea, pentru a continua discuția începută, la întrebarea de mai sus s-ar putea răspunde că un astfel de om nu are un caracter real, adică el nu este *individual* (v. mai sus), ci *colectiv* (v. mai sus), corespunzînd prin urmare împrejurărilor și așteptărilor de ordin general. Dacă el ar fi individual, caracterul său ar rămîne neschimbat, indiferent de diversitatea atitudinilor sale. El nu s-ar identifica cu o atitudine sau alta și nu ar putea, și nici nu ar voi, să împiedice ca individualitatea lui să se manifeste cumva într-o stare ori în alta. El este într-adevăr individual, ca orice ființă, dar este și inconștient. Identificîndu-se mai mult sau mai puțin cu fiecare din atitudinile sale, el îi înșală cel puțin pe cei din jur, adesea și pe sine, în legătură cu caracterul său real; el își pune o *mască* despre care știe că răspunde, pe dc-o parte, intențiilor sale, pe de alta, exigențelor și opiniilor mediului său, în așa fel încît în el predomină cînd elementul personal, cînd influența exterioară. Această mască, anume atitudinea adoptată ad hoc, o numesc *persona*[14]. în Antichitate, acest termen denumea masca actorului.

912. Ambele atitudini semnalate mai sus sînt două personalități colective pe care le rezumăm sub numele de *persona* sau *personae*. Am sugerat mai sus că individualitatea reală este diferită atît de una cît și de cealaltă. *Persona* este deci un complex funcțional constituit din rațiuni de adaptare sau de comoditate necesară, dar care nu se identifică cu individualitatea. Acest complex funcțional se referă exclusiv la relația cu obiectele.

913. Este necesar să se distingă relația pe care individul o întreține cu subiectul și aceea pe care el o are cu obiectele exterioare, înțeleg prin subiect mai întîi acele porniri, sentimente, gînduri și senzații vagi sau tulburi care nu provin, de o manieră demonstrabilă, din continuitatea trăirii conștiente în obiect, ci răsar, mai degrabă tulburînd și frinînd, alteori stimulînd, din întunecimile interioare, din adîncurile și fundalurile conștiinței și

74 Cf. *Die Beziehungen zwischen dem leh und dem Unbewufiten,* pp. 61 ș. urm. *(Gesammelte Werke,* VII).

alcătuiesc în totalitatea lor percepția pe care o avem despre viața inconștientului. Subiectul, conceput ca „obiect interior", este inconștientul. După cum există o relație cu obiectul exterior, o atitudine exterioară, tot astfel există și o relație cu obiectul interior, o atitudine interioară. E de înțeles că această atitudine interioară este, în virtutea esenței ei extrem de intime și greu accesibile, de departe mai puțin cunoscută decît atitudinea exterioară pe care oricine o poate vedea fără probleme. Cu toate acestea nu mi se pare dificil să ne facem o idee despre această atitudine interioară. Toate așa-numitele inhibiții, capricii, dispoziții întîmplătoare, toate sentimentele și fragmentele imaginative care uneori tulbură activitatea concentrată, alteori liniștea celui mai normal om și pe care obiceiul nostru de a raționaliza le reduce la cauze corporale sau la altele de natură diferită nu provin de regulă niciodată din surse pe care conștiința li le atribuie; ele sînt percepții ale unor procese inconștiente. Acestor fenomene le aparțin firește și visele care, după cum se știe, sînt adesea reduse la cauze exterioare și superficiale, precum indigestii, supinație și altele de același fel, deși o astfel de explicație nu rezistă niciodată unei critici severe. Atitudinea oamenilor față de aceste lucruri este diferită. Unul nu se lasă cîtuși de puțin tulburat de procesele sale interioare, putîndu-le trece cu vederea, altul este cu totul dominat de ele; încă de la sculare, o fantezie oarecare sau un sentiment dezagreabil îi strică dispoziția pe toată ziua, o senzație neplăcută îi sugerează ideea unei boli ascunse, un vis îi lasă o presimțire întunecată, deși altminteri nu e superstițios. Alții sînt doar episodic afectați de aceste impulsuri inconștiente sau doar de o anume categorie a lor. Cineva nu este conștient de faptul că ele sînt un subiect posibil de reflecție, pentru altcineva, în schimb, ele constituie o problemă de meditație cotidiană. Unul le evaluează fiziologic sau le atribuie comportamentului semenului său, altul descoperă în ele o revelație religioasă.

914. Aceste moduri diferite de abordare a impulsurilor venite din inconștient sînt la fel de obișnuite ca atitudinile față de obiectul exterior. Ca și acestea, atitudinea interioară corespunde de aceea unui complex funcțional la fel de bine definit. Acele cazuri în care procesele psihice interioare par a fi în întregime

trecute cu vederea nu sînt lipsite de atitudine interioară, după cum nici acelea care, ignorind constant obiectul exterior, realitatea faptelor, nu sînt lipsite de atitudine exterioară. în aceste din urmă cazuri, destul de frecvente, *persona* prezintă o defecțiune totală a raporturilor, uneori chiar o brutalitate oarbă care nu cedează decît în fața unor lovituri dure ale destinului. Nu rareori, tocmai astfel de indivizi a căror *persona* este caracterizată de o brutalitate inflexibilă au față de procesele inconștientului o atitudine extrem de influențabilă. Pe cît de neinfluențabili și de inaccesibili sînt în afară, pe atît de blînzi, de lipsiți de vlagă și de determinabili sînt față de procesele lor interioare. în aceste cazuri, atitudinea interioară a indivizilor corespunde deci unei personalități interioare diametral opuse celei exterioare. Cunosc, de pildă, un om care a distrus fără cruțare și cu orbire fericirea celor apropiați lui, care însă își întrerupe importante călătorii de afaceri spre a se desfăta cu priveliștea frumoasă a lizierei unei păduri zărite din tren. Cazuri identice sau asemănătoare sînt cu siguranță cunoscute oricui, așa încît nu are rost să mai multiplic exemplele.

915. Dacă experiența cotidiană ne autorizează să vorbim de o personalitate exterioară, ea ne autorizează, în egală măsură, să admitem existența unei personalități interioare. Acesta este modul de comportare pe care îl are cineva față de procesele psihice interioare, este atitudinea interioară, caracterul cuiva întors către inconștient. Numesc atitudinea exterioară, caracterul exterior — *persona;* numesc atitudinea interioară — *anima, suflet.* în măsura în care este obișnuită, atitudinea constituie un complex funcțional mai mult sau mai puțin solid închegat cu care eul se poate mai mult sau mai puțin identifica. Limba exprimă plastic această stare de fapt; cînd cineva adoptă o atitudine obișnuită față de anumite situații, se spune: el devine cu totul *altul* în cutare sau cutare situație. în felul acesta se exprimă autonomia complexului funcțional al unei atitudini obișnuite: este ca și cînd o altă personalitate ar lua individul în posesie, ca și cînd „un alt spirit ar fi intrat în el". Aceeași autonomie care-i revine foarte frecvent atitudinii exterioare este revendicată și de atitudinea interioară, de suflet. Una din cele mai dificile probe de

măiestrie pedagogică este schimbarea atitudinii exterioare, a *persona-ei.* Tot atît de dificilă este însă şi schimbarea sufletului, căci structura acestuia obişnuieşte să fie la fel de solidă ca şi aceea a *persona-ei.* După cum *persona* este o esenţă care constituie adesea întreg caracterul aparent al unui om, însoţindu-l uneori invariabil de-a lungul întregii sale vieţi, tot astfel şi sufletul este o esenţă precis conturată, care uneori are un caracter invariabil stabil şi autonom ce poate fi foarte bine definit şi descris.

916. Pe baza experienţei mele cred, în ce priveşte caracterul sufletului, că el se comportă în mare complementar faţă de caracterul exterior. Sufletul conţine toate calităţile general umane care lipsesc atitudinii conştiente. Tiranul muncit de coşmaruri, de presimţiri sumbre şi spaime interioare este o figură tipică. în afară brutal, dur şi inaccesibil, este în interior prada fiecărei umbre, supus oricărui capriciu, ca şi cum ar fi făptura cea mai puţin autonomă şi cea mai influenţabilă. Sufletul său conţine deci acele însuşiri general umane, precum determinabilitatea şi slăbiciunea, care lipsesc cu totul *persona-ci* sale. Dacă *persona* este intelectuală, sufletul este sigur sentimental. Caracterul complementar al sufletului afectează şi sexul subiectului, aşa cum am văzut de nenumărate ori. O femeie foarte feminină are un suflet masculin, un bărbat foarte viril are un suflet feminin. Acest contrast vine din faptul că, de pildă, bărbatul nu este absolut şi în toate lucrurile viril, ci el posedă în mod normal şi anume trăsături feminine. Cu cît atitudinea sa exterioară e mai virilă, cu atît trăsăturile feminine sînt mai deplin înlăturate şi trec în inconştient. Această împrejurare explică de ce tocmai bărbaţii foarte virili sînt afectaţi de anumite slăbiciuni caracteristice: faţă de impulsurile inconştientului ei au un comportament feminin, determinabil şi influenţabil. Şi invers, tocmai femeile cele mai feminine manifestă adesea faţă de unele lucruri lăuntrice o ignoranţă, o îndărătnicie şi o obstinaţie pe care, la aceeaşi intensitate, le întîlnim doar în atitudinea exterioară a bărbaţilor. Dacă vorbim deci în cazul bărbatului despre o *anima,* trebuie să ne referim în cazul femeilor la un *animus.* După cum la bărbat prevalează, în genere, în atitudinea lui exterioară, logica şi con-

cretețea, sau cel puțin acestea sînt considerate ca idealuri, tot astfel la femeie predomină sentimentul. în suflet însă, lucrurile se inversează, în interiorul său bărbatul se lasă în voia sentimentelor, în vreme ce femeia reflectează. De aceea bărbatul deznădăjduiește total în împrejurări în care femeia mai poate consola și spera, motiv pentru care el se sinucide mai ușor decît ea. Pe cît de lesne poate femeia să cadă victimă împrejurărilor sociale, de pildă, ca prostituată, pe atît de mult poate bărbatul să sucombe impulsurilor inconștientului, alcoolismului și altor vicii.

917. în ce privește însușirile general umane, caracterul sufletului se poate deduce din caracterul *persona-ei.* Tot ceea ce în mod normal ar fi trebuit să fie în atitudinea exterioară, dar nu este, poate fi în mod sigur întîlnit în atitudinea interioară. Aceasta este o regulă fundamentală, care mi se reconfirmă de fiecare dată. în ce privește însă însușirile individuale, aici nu se poate deduce nimic. Putem fi doar siguri că dacă cineva se identifică cu *persona* lui, atunci însușirile sale individuale sint asociate sufletului. Din această asociație izvorăște simbolul, frecvent în vise, al gravidității sufletului care se sprijină pe imaginea primordială a nașterii eroului. Copilul care trebuie să se nască semnifică în acest caz individualitatea încă neconștientizată. După cum *persona,* ca expresie a adaptării la mediu, este de regulă puternic influențată și formată de acesta, tot astfel și sufletul este puternic format de inconștient și de calitățile acestuia. După cum într-un mediu primitiv, *persona* asumă aproape inevitabil trăsături primitive, tot astfel sufletul preia, pe de-o parte, trăsăturile arhaice ale inconștientului, pe de alta, caracterul simbolic și prospectiv al acestuia. De aici, „bogăția de presimțiri" și „creativitatea" atitudinii interioare.

918. Identitatea cu *persona* determină automat o identitate inconștientă cu sufletul, căci dacă subiectul, eul, este indistinct de *persona,* el nu întreține o relație conștientă cu procesele inconștientului. El este totuna cu aceste procese. Cel care se identifică necondiționat cu rolul său exterior este iremediabil căzut pradă proceselor interioare, adică el se va încrucișa în cazul dat în mod inevitabil cu rolul său exterior sau îl va duce pe acesta la absurd (v. mai sus *Enantiodromia).* Afirmarea liniei individuale

devine astfel imposibilă, şi viaţa curge în albia unor inevitabile antagonisme. în astfel de cazuri, şi sufletul este întotdeauna proiectat într-un obiect real corespunzător, faţă de care există o neapărată relaţie de dependenţă. Toate reacţiile declanşate de acest obiect au asupra subiectului un efect direct, care acţionează pe dinăuntru. E adesea vorba de legături tragice (v. *Imagine a sufletului).*

919. *Tip.* Tipul este un exemplu sau un model care redă în mod caracteristic particularităţile unei specii sau ale unei generalităţi, în sensul mai restrîns al lucrării de faţă, tip este un model caracteristic al unei *atitudini* (v. mai sus) generale, care se manifestă în numeroase forme individuale. Dintre multiplele atitudini posibile, am pus în evidenţă, în cuprinsul acestei cercetări, doar patru, anume acelea care se orientează în principal după funcţiile psihologice fundamentale (v. *Simţire),* deci după gîndire, sentiment, intuiţie şi senzaţie. în măsura în care o astfel de atitudine devine *obişnuită,* punînd o anume pecete pe caracterul individului, vorbesc de un tip psihologic. Aceste tipuri bazate pe funcţiile fundamentale şi care se pot numi tipul *gîndire,* tipul *simţire,* tipul *intuiţie* şi tipul *senzaţie* se pot împărţi în două clase în raport de calitatea funcţiilor fundamentale: în tipuri *raţionale* şi în tipuri *iraţionale.* în prima categorie intră tipul gîndire şi tipul simţire, în cea de a doua, tipul intuiţie şi tipul senzaţie (v. *Raţional, Iraţional).* Sensul precumpănitor pe care îl ia mişcarea libidinală permite o nouă împărţire în alte două clase: *introversie* şi *extraversie* (v. mai sus). Toate tipurile fundamentale pot aparţine atît unei clase cît şi celeilalte, după cum atitudinea lor dominantă este mai introvertită sau mai extravertită. Tipul gîndire, bunăoară, poate aparţine atît clasei introvertite, cît şi celei extravertite, tot aşa, oricare dintre celelalte tipuri. Distincţia între tipuri raţionale şi iraţionale se sprijină pe alt punct de vedere şi nu are nimic a face cu extraversia şi introversia.

920. în două comunicări provizorii despre tipologie[75] nu am deosebit tipul gîndire, respectiv simţire de tipul introvertit,

75 Jung, *Zur Frage der psycliologischen Typen* în „Archives de Psychologie", voi. XVI; apoi *Die Psychologie der unbewufiten Prozesse (Gesammelte Werke,* VII).

respectiv extravertit, ci am identificat tipul gîndire cu introversia și tipul simțire cu extraversia. O dată cu prelucrarea întregului material, mi-am dat seama că atît tipul introversiei cit și cel al extraversiei trebuie tratate drept categorii supraordonate tipurilor funcționale. Această distincție este perfect justificată de experiență; nu e nici o îndoială că există, de pildă, două tipuri de simțire, dintre care unul se orientează mai degrabă după trăirea afectivă, celălalt mai degrabă după obiect.

921. *Voință.* înțeleg prin voință suma de energie psihică aflată la dispoziția conștiinței. Procesul volitional ar fi deci un proces energetic, declanșat prin motivație conștientă. Nu aș desemna deci prin voință un proces psihic determinat de motivația inconștientă. Voința este un fenomen psihologic care își datorează existența culturii și educației morale. Ea lipsește în bună măsură din mentalitatea primitivă.

CUVÎNT DE ÎNCHEIERE

922. în epoca noastră, în care s-a dezvoltat, cu pornire de la cuceririle Revoluției franceze, de la „libertate, egalitate, fraternitate", un vast curent de gîndire socială care nu crede doar că poate să coboare sau să înalțe drepturile politice la un același nivel general, ci și să juguleze nefericirea prin reglementări și niveluri exterioare, într-o astfel de epocă este o sarcină ingrată a vorbi de perfecta inegalitate a elementelor care constituie o națiune. Că oamenii sînt egali în fața legii, că fiecare își are votul său politic, că nimeni nu poate prin privilegii de clasă moștenite să-și depășească pe nedrept semenul e un lucru frumos; în schimb, a extinde ideea de egalitate și la alte domenii ale vieții e mai puțin frumos. Ar trebui să ai o privire foarte tulbure sau să privești societatea umană de la o distanță nebuloasă ca să crezi că o distribuire echitabilă a fericirii s-ar putea înfăptui prin reglementări uniforme ale vieții. Ar trebui ca cineva să aibă mintea încețoșată ca să-și închipuie că, de pildă, același cuantum al venitului, respectiv aceleași posibilități de viață au pentru toți aproximativ aceeași importanță. Ce ar face un astfel de legislator cu toți aceia ale căror posibilități mai mari de viață sînt situate înlăuntrul lor și nu în afară? Pentru a fi echitabil, el ar trebui să dea unuia de două ori mai mult decît altuia, căci ceea ce e mult pentru unul e puțin pentru altul. Nici o legislație socială nu va putea să treacă peste diversitatea psihologică a oamenilor, acest factor necesar energiei vitale a unei societăți omenești. De aceea este util să se vorbească de disparitatea oamenilor. Diferențele determină diversitatea pretențiilor la fericire de o manieră care face ca nici o legislație, oricît de perfectă,

să nu le poată, nici aproximativ, satisface. De altfel, ar fi imposibil de imaginat o formă de viață exterioară, oricît de echitabilă și de justă, care să nu fie injustă pentru un tip uman sau pentru altul. Dacă, cu toate acestea, nenumărați visători politici, sociali și religioși lucrează la descoperirea acelor condiții exterioare generale și egalitare, capabile să aducă o mai mare posibilitate de fericire universală, lucrul acesta se datorează, cred, unei atitudini generale branșate prea mult pe exterior. Nu putem în cadrul de față decît atinge în treacăt aceste probleme, căci nu ne-am propus să le tratăm aici. Scopul nostni este de a ne ocupa doar de problema psihologică. Iar existența diferitelor atitudini tipice este o problemă de prima mînă nu doar pentru psihologie, ci și pentru toate domeniile științei și vieții în care psihologia umană joacă un rol hotăritor. Este, de pildă, evident pentru mintea oricărui om obișnuit că orice filozofie care nu este numai istorie a filozofiei se sprijină pe condiția prealabilă a unei psihologii personale. Această condiție prealabilă poate fi de natură pur individuală, și de obicei ea este astfel interpretată, cel puțin din unghiul unei critici psihologice. Și lucrurile au rămas aici. S-a trecut însă cu vederea că ceea ce s-a socotit a fi un *praeiudicium* individual nu a fost de fapt în nici o împrejurare, căci punctul de vedere al unui filozof sau al altuia se dovedea asumat de o suită adesea considerabilă de adepți. El plăcea nu pentru că putea fi mașinal imitat, ci pentru că putea fi înțeles și adaptat integral. O astfel de înțelegere ar fi cu neputință dacă punctul de vedere al filozofului ar fi doar individual determinat, căci într-o asemenea situație, el nu ar putea fi pe deplin înțeles sau măcar acceptat. Particularitatea gîndirii înțelese și admise de adepți trebuie deci să corespundă unei atitudini personale *tipice,* proprie în aceeași formă sau într-o formă analoagă și altor reprezentanți în societate. De regulă, lupta dintre partide e pur exterioară, țintind golurile din platoșa individuală a adversarului. O astfel de dispută este, de regulă, puțin rodnică. Mai valoros ar fi să se transfere opoziția în plan psihologic, în planul din care ea și provine. Transferul ar lăsa curînd să se vadă că există diferite atitudini psihologice, care au, toate, drept de existență, deși această existență duce la elaborarea unor teorii incompatibile.

Atîta timp cît se încearcă aplanarea conflictului prin compromisuri exterioare nu se satisfac decît modestele exigențe ale unor capete plate, incapabile să se înflăcăreze pentru principii. O înțelegere reală se poate produce, după părerea mea, doar atunci cînd este recunoscută diversitatea condițiilor psihologice prealabile.

923. în munca mea practică m-am lovit mereu de faptul că omul este aproape incapabil să înțeleagă și să prețuiască alt punct de vedere decît acela care îi este propriu. în lucruri mărunte, superficialitatea generală, o indulgență și toleranță nu tocmai frecvente și o bunăvoință de asemenea rară, permit să se întindă o punte peste abisul lipsei de înțelegere. în lucruri mai importante însă și mai ales în acelea în care e vorba de idealurile tipurilor, înțelegerea pare cel mai adesea de domeniul imposibilului. Firește, disputa și neliniștea vor ține întotdeauna de recuzitele tragicomediei umane, dar nu se poate totuși nega că progresul civilizației a dus de la dreptul celui mai tare la legalitate și astfel la constituirea unei instanțe și a unei măsuri supraordonate partidelor în conflict. O bază pentru aplanarea conflictului dintre concepții ar putea-o constitui, după părerea mea, recunoașterea tipurilor de atitudine, dar nu numai a existenței lor, ci și a faptului că fiecare individ este în asemenea măsură prizonierul propriului tip, încît este incapabil să înțeleagă perfect punctul de vedere al altuia. Fără recunoașterea acestei necesități, vom asista aproape sigur la siluirea punctului de vedere al celuilalt. Tot așa cum, la tribunal, părțile adverse renunță reciproc la a-și face nemijlocit violență, încredințînd legii și judecătorului pretențiile lor la dreptate, tot astfel fiecare tip trebuie să se abțină de la a-și insulta, bănui și demola adversarul, avînd conștiința propriului mod părtinitor de a vedea lucrurile. Prin conceperea problemei atitudinilor tipice și prin expunerea ei în linii mari, mă străduiesc să îndrept privirea cititorului meu către acest tablou, cu multiple posibilități, al constituirii concepțiilor, în speranța de a contribui astfel, fie și cu puțin, la cunoașterea variațiilor și nuanțelor, aproape nesfîrșite, ale psihologiilor individuale. Sper că din descrierea tipurilor mele, nimeni nu va trage concluzia că, după mine, cele patru sau opt tipuri descrise

epuizează numărul celor existente în realitate. Altminteri, ar fi vorba de o neînțelegere. Nu mă îndoiesc că există posibilitatea de a se examina și clasifica atitudinile date și din alte unghiuri de vedere. Am făcut în această cercetare unele aluzii la alte posibilități de clasificare, ca de exemplu, clasificarea sub specia activității. Dar, indiferent de criteriul utilizat pentru stabilirea tipurilor, compararea diverselor forme de atitudini obișnuite va duce întotdeauna la identificarea aceluiași număr de tipuri psihologice.

924. Pe cit de ușor ar fi să se cerceteze atitudinile existente din alte unghiuri de vedere decît cele adoptate aici, pe atît ar fi de greu să se aducă dovezi capabile să conteste existența tipurilor psihologice. Nu mă îndoiesc că adversarii mei se vor strădui să șteargă problema tipurilor din lista tratatelor științifice, căci pentru orice teorie a proceselor psihice complexe care pretinde valoare universală, chestiunea tipurilor este un obstacol cel puțin nedorit. Orice teorie a proceselor psihice complexe presupune o psihologie umană asemănătoare, în analogie cu teoriile din domeniul științelor naturii care pornesc de la premisa uneia și aceleiași naturi. Pentru psihologie, lucrurile au un caracter aparte prin aceea că, în constituirea conceptelor ei, procesul psihic nu este doar obiect, ci și subiect. Dacă se admite că în toate cazurile individuale subiectul este unul singur, se poate presupune și că procesul subiectiv de formare a conceptelor este pretutindeni același. Că lucrurile nu stau însă așa rezultă convingător din existența diverselor teorii despre esența proceselor psihice complexe. Evident, orice nouă teorie presupune îndeobște că toate cele care i-au premers au fost greșite, și anume, de cele mai multe ori doar din cauză că autorul ei vede lucrurile subiectivmente altfel decît predecesorii săi. El nu ține seama de faptul că psihologia pe care o cunoaște este propria psihologie sau cel mult aceea a tipului său. El se așteaptă ca pentru procesul psihic, care e obiectul cunoașterii și cercetării sale, să existe o singură explicație adevărată, tocmai aceea care îi convine tipului său. Toate celelalte interpretări — aș fi înclinat să spun toate cele șapte, care în felul lor sînt tot atît de adevărate ca și a sa proprie — sînt pentru el eronate. în interesul valabilității

teoriei pe care a elaborat-o, el va simți un fel de aversiune profundă, omenește de înțeles, pentru stabilirea unei tipologii psihologice, căci astfel teoria proprie și-ar pierde, bunăoară, șapte optimi din valoarea sa de adevăr; altminteri, ar trebui să accepte pe lîngă teoria sa încă alte șapte teorii, ca fiind la fel de adevărate sau, să spunem, cel puțin o a doua la fel de valoroasă.

925. Sînt pe deplin convins că un fenomen natural care este în mare măsură independent de psihologia umană și care din acest motiv nu poate fi pentru ea decît un obiect nu are decît o singură explicație valabilă. Tot astfel, sînt convins că un proces psihic complex care nu poate fi investigat cu nici un fel de aparat de înregistrare obiectivă poate în mod necesar să aibă drept explicație doar pe aceea pe care el însuși, în calitate de subiect, o produce; adică autorul conceptului poate produce numai acel concept care concordă cu procesul psihic pe care aspiră să-i explice. Conceptul va concorda doar atunci cînd se va acorda cu procesul de explicat în însuși subiectul care gîndește. Dacă procesul de explicat, sau altul analog, nu îi apare autorului, acesta s-ar afla în prezența unei enigme totale a cărei explicație ar trebui s-o lase în seama celui care trăiește el însuși procesul. Nu o să aflu niciodată cu ajutorul unor aparate obiective felul în care ia naștere o viziune; pot doar să îi explic apariția, așa cum mi-o reprezint eu. în acest „cum mi-o reprezint" se ascunde o perplexitate, căci în cel mai bun caz, explicația mea izvorăște din felul în care mi se înfățișează mie procesul unei viziuni. Cine îmi dă însă dreptul să presupun că la altcineva procesul viziunii se prezintă identic sau fie și numai analog?

926. Cu anume întemeiere se va putea aduce ca argument, în favoarea acestei generalizări a judecății subiectiv determinate, asemănarea universală a psihologiei umane din toate timpurile și din toate zonele. Sînt atît de profund convins de această asemănare a psihicului uman, încît am gîndit-o ca făcînd parte din noțiunea de inconștient colectiv, respectiv ca substrat universal și omogen, omogenitate care merge atît de departe încît aceleași motive mitice și fabuloase se găsesc în toate colțurile, oricît de îndepărtate, ale lumii, iar un negru din sudul Statelor Unite visează motive din mitologia greacă, în vreme ce un ucenic co-

merciant din Elveția repetă în psihoza lui viziunea unui gnostic egiptean. Pe fondul acestei similitudini fundamentale se detașează o disimilitudine la fel de mare a psihicului conștient. Ce distanțe incomensurabile se întind între conștiința unui primitiv, a unui atenian din timpul lui Themistocle și a unui european din zilele noastre! Ce diferență între conștiința domnului profesor și aceea a soției sale! Cum ar arăta lumea noastră de astăzi, în condițiile in care ar exista identitate între spirite? Nu, ideea identității psihismelor conștiente este o himeră academică, ce simplifică sarcina unui profesor în prezența elevilor săi, dar care în fața realității se prăbușește în neant. Independent de diversitatea indivizilor a căror ființă intimă e separată de aceea a vecinilor lor prin distanțe astronomice, tipurile însele, în calitate de clase de indivizi, sînt într-o foarte mare măsură diferite între ele, iar existenței lor i se datorează deosebirile dintre concepțiile generale. Spre a descoperi similitudinea dintre psihismele umane, trebuie să cobor în străfundurile conștiinței. Acolo găsesc ceea ce le face similare. Dacă îmi întemeiez teoria pe factorul care le unește pe toate, atunci explic psihicul prin ceea ce constituie fundamentul și originea sa. Dar nu lămuresc nimic din ceea ce este în el diferență istorică sau individuală. Cu o astfel de teorie, trec cu vederea psihologia psihicului conștient și neg, de fapt, în întregime celălalt aspect al psihicului, anume diferențierea lui față de dispoziția embrionară primitivă. Eu reduc întrucîtva omul la situația lui filogenetică sau îl disec în procesele sale elementare, iar dacă aș vrea să-i recompun după această reducție, aș obține, în primul caz, o maimuță, iar în ultimul, o acumulare de procese elementare al căror ansamblu ar produce o serie de interacțiuni absurde și lipsite de scop. Fără îndoială că explicarea psihicului pe baza ideii de similaritate nu este doar posibilă, ci și pe deplin întemeiată. Dacă vreau însă să completez imaginea psihicului, atunci trebuie să nu pierd din vedere eterogenitatea psihismelor, căci psihicul conștient al individului ține, și el, alături de fundamentele sale inconștiente, de un tablou general al psihologiei. Pentru a-mi constitui conceptele, eu pot deci, tot atît de legitim, să iau ca punct de plecare diferențierea psihismelor și să examinez — acum din punctul de vedere al dife-

rentierii — procesul pe care mai înainte îl cercetasem din punctul de vedere al similitudinii. Ajung astfel, firesc, la o concepție opusă primei. Tot ceea ce acolo a fost lăsat deoparte ca variantă individuală este aici punctul de pornire pentru noi diferențieri, și tot ceea ce acolo avea valoare ca expresie a identității îmi pare aici fără valoare, ca fiind de natură doar colectivă. Adoptînd acest mod de examinare, urmăresc doar către ceea ce se îndreaptă, și nu de unde vine ceva, în vreme ce în celălalt mod de examinare, mă preocupă nu scopul, ci exclusiv originea. Pot explica unul și același proces psihic prin două teorii opuse care se exclud reciproc, neputînd afirma despre nici una dintre ele că ar fi nefondată, căci legitimitatea uneia se sprijină pe similitudinea psihismelor, a celeilalte pe disimilitudinea acestora.

927. Aici începe însă mare dificultate care a creat probleme atît profanului, cît și publicului de specialitate, la lectura cărții mele despre *Metamorfozele și simbolurile libidoului,* și anume de o manieră care a iscat confuzie în multe minți, altminteri capabile. în acea lucrare încercasem să înfățișez, prin material concret, ambele concepții. Cum însă realitatea, oricine o știe, nu este constituită din teorii și nici condusă de ele, cele două aspecte pe care sîntem constrînși să le gîndim separat sînt contopite în suflet, iar în el tot ceea ce e viu sclipește în multiple culori. Orice lucru ține deopotrivă de tradiție și de viitor, și despre nimic nu se poate spune cu certitudine dacă este doar o încheiere sau reprezintă deja și un început. Pentru cine crede că un proces psihic nu poate avea decît o *singură* explicație adevărată, această vitalitate a conținutului psihic care obligă recursul la două teorii opuse e ceva dezesperant, mai ales cînd persoana în cauză este un iubitor de adevăruri simple și necomplicate, incapabil de a le gîndi concomitent.

928. Pe de altă parte, nu sînt de părere că cele două moduri de examinare, pe care le-am numit reductivă și constructivă[76], epuizează posibilitățile de studiu. Dimpotrivă, cred că pentru

76 Jung, *Der Inhalt der Psychose,* ed. a H-a. Anexă *(Gesammelte Werke,* III).

procesul psihic mai pot fi invocate și alte explicații la fel de „adevărate", și anume tot atîtea cîte tipuri există. Iar aceste explicații se vor comporta unele față de altele asemenea tipurilor în relațiile lor personale. Dacă se acceptă deci existența deosebirilor tipice între psihismele umane — și nu văd de ce nu s-ar accepta —, atunci teoreticianul domeniului științific se vede pus în fața dilemei neplăcute, fie de a lăsa să subziste alături mai multe teorii contradictorii privitoare la același proces, fie de a întemeia o sectă care să întreprindă încercarea, de la început lipsită de orice șansă, de a revendica pentru sine unica metodă și teorie corectă. Prima atitudine se lovește nu doar de dificultatea enormă amintită a unei operații de gîndire duble și interiormente contradictorii, ci și de unul din primele principii fundamentale ale moralei intelectuale: *principia explicandi non sunt multiplicanda — praeter necessitatem*. Necesitatea unei multitudini de explicații este însă hotărît dată în cazul unei teorii psihologice, căci spre deosebire de o teorie oarecare din domeniul științelor naturii, obiectul explicației este în psihologie de aceeași natură cu subiectul; un proces psihologic trebuie să-i explice pe altul. Această dificultate delicată a constrîns de-a lungul timpului mințile gînditoare să caute subterfugii ciudate, precum, de pildă, ipoteza unui „spirit obiectiv" care s-ar afla dincolo de procesul psihologic și care, din acest motiv, ar putea să gîndească obiectiv psihicul subordonat lui, sau presupunerea că intelectul ar fi o facultate care s-ar putea situa afară din sine și s-ar putea gîndi pe sine. Cu aceste subterfugii și cu altele de același fel ar urma să se creeze acel punct arhimedic în afara Pămîntului, cu ajutorul căruia intelectul ar putea să iasă singur din balamale. înțeleg nevoia omenească profundă de comoditate, dar nu înțeleg ca adevărul să i se încline. înțeleg de asemenea că esteticește ar fi mult mai satisfăcător dacă, în loc de paradoxul explicațiilor care se contrazic reciproc, ar exista posibilitatea de a reduce procesul psihic la o bază instinctivă cît mai simplă și de a ne liniști astfel sau de a-i atribui un scop metafizic de natură soteriologică și de a ne odihni apoi legănați de această speranță.

929. Dar tot ceea ce ne străduim să cercetăm Cu intelectul va sfîrși în paradox și relativitate, dacă e vorba de un demers onest

și nu de o *petitio principii* în slujba comodității. Că înțelegerea intelectuală a procesului psihic *trebuie* să ducă la paradox și relativitate este un fapt incontestabil, fie și numai pentru că intelectul este una din diferitele funcții psihice care prin însăși natura sa îl ajută pe om să-și construiască imaginile pe care le are despre obiecte. Să nu ne creăm impresia că putem cunoaște lumea doar prin intelect; o înțelegem tot atît de mult prin sentiment. De aceea judecata intelectului nu reprezintă decît cel mult o jumătate de adevăr, iar dacă este sinceră, ea trebuie să-și recunoască insuficiența.

930. A nega existența tipurilor nu le anulează acestora existența. Ținînd seama de această existență, orice teorie despre procesele psihice trebuie să admită că nu este nici ea altceva decît un proces psihologic, și anume expresia unui tip de psihologie umană care există și are drept la existență. Abia din atare descripții tipice rezultă acele materiale a căror *cooperare* face posibilă o sinteză superioară.

dem C. G. Jung-Institut IV) Rascher, Zürich, 1952. [GW VIII (1967, complet revizuită în 1976, [6]1991)]

— *Die transzendente Funktion.* în *Geist und Werk. Festschrift zum 75. Geburtstag von D. Brody,* 1958. [GW VIII (1967, complet revizuită, 1976, [6]1991)]

— *Ober die Bedeutung des Unbewufiten in der Psychopathologie.* în *British Medical Journal* II (London 1914), pp. 964-966. Trad, din engleză de Hans Tbfele-Dohrmann. [GW III (1968, [4]1990)J

— *Ober die Psychologie der Dementia praecox,* Halle, 1907. [GW III (1968, "1990)1

— *Ober die Psychologie des Unbewufiten,* Ziirich, 1943. Ediție lărgită a lucrării *Das Unbewufite im normalen und kranken Seelenleben,* Ziirich, 1926. [GW VII (1964, complet revăzută, [4]1989)]

— *Ober die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziations-experiment.* în *Journal of Abnormal Psychology* I (1907), pp. 247-255. Trad, din engleză de Sabine Lucas. [GW II (1979), [3]1991)]

— *Ober psychische Energetik und das Wesen der Träume.* (Psychologische Abhandlungen II) ed. a Il-a, lărgită și îmbunătățită. Rascher, Zürich, 1948. (Paperback) 1965. [GW VIII (1967, complet revăzută în 1976, [6]1991)]

— *Von den Wurzeln des Bewufitseins. Studien tiber den Archetypus.* (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Ziirich, 1954. [Contribuții distribuite în diverse volume: GW VIII (1967, complet revizuită 1976, [6]1991), GW IX/l (1976, [8]1992), GW XI (1963, complet revizuită, 1988, [6]1992), GW XIII (1978, [4]1993) și GW XVIII/2 (1981, [2]1993)]

— *Wandlungen und Symbole der Libido.* Leipzig și Viena, 1912. Vezi *Symbole der Wandlung.*

— *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phănomene.* Diss. Leipzig Mutze, 1902. Ediție de studiu Walter, Olten 1971. [GW I (1966,[4]1989)]

— și Karl KERENY, *Einfuhrung in das Wesen der Mythologie. Das gdttlkhe Kind/ Das gdttliche Mădchen.* Rhein-Verlag, Zürich, 1951. [JUNGS Beiträge: GW IX/l (1976, [8]1992)]

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft,* Ed. de Kehrbach, Halle, 1878.

— *Kritik der praktischen Vernunft.* Ed. de Kehrbach. Halle și Leipzig, 1878.

— *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen.* Ed. de G. B. Jăsche. Kōnigsberg, 1800. Citat de R. Eisler, *Worterbuch der philosophischen Begriffe.* Ed. a IH-a Berlin, 1910.

Kăthaka- sau *Katha-Upanishad.* Vezi DEUSSEN.

Vezi și *Sacred Books of the East* XV.

CUPRINS

Cuvînt înainte la ediția a șaptea 5

Prefață 7

Introducere 9

I. PROBLEMA TIPURILOR ÎN ISTORIA DE IDEI A ANTICHITĂȚII ȘI A EVULUI MEDIU 15

1. Despre psihologia Antichității. Tertullian și Origene 15

2. Controversele teologice ale Bisericii vechi 27

3. Problema transsubstanțierii 30

4. Nominalism și realism 33

a) Problema universaliilor în Antichitate 34

b) Problema universaliilor în scolastică 46

c) încercarea de unificare a lui Abelard 55

5. Controversa euharistică dintre Luther și Zwingli . . 74

II. DESPRE IDEILE LUI SCHILLER ÎN PROBLEMA TIPURILOR 77

1. Scrisorile despre educația estetică a omului 77

a) Despre funcția valoric superioară și funcția valoric inferioară 77

b) Despre instinctele fundamentale 109

2. Tratatul despre poezia naivă și poezia sentimentală . 143

a) Atitudinea naivă 144

b) Atitudinea sentimentală 145

c) Idealistul și realistul 147

III. APOLINICUL ȘI DIONISIACUL 149

IV. PROBLEMA TIPURILOR ÎN STUDIUL OMULUI . 160

1. Generalități despre tipurile lui Jordan 160

2. Prezentare specială și critica tipurilor lui Jordan . 166

a) Femeia introvertită 166
b) Femeia extravertită 169
c) Bărbatul extravertit 174
d) Bărbatul introvertit 177
V. PROBLEMA TIPURILOR ÎN LITERATURĂ . . . 180
Cari Spitteler: *Prometeu și Epimeteu*
1. Preliminarii la tipizarea lui Spitteler 180
2. Comparație între Prometeul lui Spitteler și acela al lui Goethe 187
3. Semnificația simbolului unificator 205
a) Concepția brahmanică despre problema contrariilor 211
b) Concepția brahmanică despre simbolul unificator 216
c) Simbolul unificator ca legitate dinamică 226
d) Simbolul unificator în filozofia chineză 232
4. Relativitatea simbolului 240
a) Slujirea femeii și slujirea sufletului 240
b) Relativitatea noțiunii de Dumnezeu la Meister Eckhart 261
5. Natura simbolului unificator la Spitteler 281
VI. PROBLEMA TIPURILOR ÎN PSIHOPATOLOGIE 296
VII. PROBLEMA ATITUDINILOR TIPICE ÎN ESTETICĂ 313
VIII. PROBLEMA TIPURILOR ÎN FILOZOFIA MODERNĂ 325
1. Tipurile lui James 325
2. Perechile de contrarii caracteristice ale tipurilor lui James 333
3. Privire critică asupra concepției lui James 345
IX. PROBLEMA TIPURILOR ÎN BIOGRAFIE 349
X. DESCRIERE GENERALĂ A TIPURILOR 358
1. Introducere 358
2. Tipul extravertit 361
a) Atitudinea generală a conștiinței 361
b) Atitudinea inconștientului 365

c) Particularităţile funcţiilor psihologice fundamentale în atitudinea extravertită 370
Gîndirea / 370. Tipul gîndire extravertită / 375. Simţirea / 384. Tipul simţire extravertită / 386. Rezumatul tipurilor raţionale / 390. Senzaţia / 392. Tipul senzaţie extravertită / 393. Intuiţia / 397. Tipul intuiţie extravertită / 399. Rezumatul tipurilor iraţionale / 402.
3. Tipul introvertit 405
a) Atitudinea generală a conştiinţei 405
b) Atitudinea inconştientului 409
c) Particularităţile funcţiilor psihologice fundamentale în atitudinea introvertită 411
Gîndirea / 411. Tipul gîndire introvertită / 414. Simţirea/ /419. Tipul simţire introvertită / 420. Rezumatul tipurilor raţionale / 424. Senzaţia / 426. Tipul senzaţie introvertită / 427. Intuiţia / 431. Tipul intuiţie introvertită / 434. Rezumatul tipurilor iraţionale / 436. Funcţie principală şi funcţie auxiliară /438.
XI. DEFINIŢII 441
Abstracţie. Afect. Afectivitate. Anima. Apercepţie. Arhaism. Arhetip. Asimilare. Atitudine. Colectiv. Compensare. Complexul puterii. Concretism. Constructiv. Conştiinţă. Diferenţiere. Disimilare. Emoţie. Empatie. Enantiodromie. Eu. Extraversie. Fantezie. Funcţie. Funcţie valoric inferioară. Funcţie transcendentă. Gînd. Gîndire. Idee. Identificare. Identitate. Imaginaţie. Imagine. Imagine a sufletului. Inconştient. Individ. Individualitate. Individuaţie. Instinct. Intelect. Introiecţie. Introversie. Intuiţie. Iraţional. Libido. Orientare. „Participation mystique". Persona. Planul obiectului. Planul subiectului. Proiecţie. Psyche. Raţional. Reductiv. Sentiment. Senzaţie. Simbol. Simţire. Şinele. Sintetic. Suflet. Tip. Voinţă.
Cuvînt de încheiere 522
Bibliografie 531

Redactor
DANIELA ŞTEFĂNESCU
Apărut 1997
BUCUREŞTI - ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial"

C.G. JUNG Tipuri psihologice

CG.JUNG

Tipuri psihologice

m

Operă capitală a lui Jung, cuprinzînd forma definitivă a teoriei sale tipologice și fundamentarea ei istorică, *Tipuri psihologice* apare în prima sa versiune românească integrală.

Tipologia jungiană este, probabil, cea mai puțin reductivă și mai echilibrată din cîte s-au construit în psihologie. Cele opt tipuri care o compun sînt rezultatul combinației a patru «tipuri funcționale » cu două «tipuri de atitudine ». Primele departajează oamenii după funcția psihologică pe care o folosesc de preferință spre a se orienta în lume (gîndirea, simțirea, senzația ori intuiția), în vreme ce «tipurile de atitudine » - extravertit și introvertit - diferențiază indivizii după ponderea conferită « obiectelor » lumii exterioare (lucruri și semeni) în raport cu evenimentele lăuntrice.

Interesul *Tipurilor psihologice* depășește cadrul îngust al psihologiei clinice, în erudita incursiune pe urmele « problemei tipurilor » întreprinsă de Jung de-a lungul istoriei ideilor, cititorul de astăzi va descoperi dimensiunea culturală a acestei cărți, iar în descrierea propriu-zisă a tipurilor - dimensiunea ei profund umanistă, caracteristică de altfel pentru întreaga psihologie analitică jungiană.

Ilustrația coperții
Louis Léopold Boilly Studii de expresie

ISBN 973-28-0662-1